

Albert Camus

Człowiek zbuntowany

przeł. Joanna Guze
Muza 98

Jeanowi Grenier

***I ofiarowałem moje serce ziemi
poważnej i cierpiącej, i w świętej
nocy składałem obietnicę, że będę
ją kochał wiernie, bez lęku nie
odrzucając nic z ciężaru jej nieszczęść
i nie gardząc żadną z jej zagadek. Tak oto
związałem się z nią węzłem śmiertelnym.***

Hölderlin
Śmierć Empedoklesa

WPROWADZENIE

Istnieją zbrodnie z namiętności i zbrodnie zrodzone z logiki. Kodeks karny dość wygodnie je rozróżnia, odwołując się do premedytacji. Żyjemy w czasach premedytacji i zbrodni doskonałej. Nasi przestępcy nie są już bezbronnymi dziećmi, które szukały przebaczenia w miłości. Na odwrót, są dorośli i mają nieodparte alibi: jest nim filozofia, która może służyć do wszystkiego, nawet do przemiany morderców w sędziów.

Heathcliff w Wichrowych wzgórzach unicestwiłby świat, żeby mieć Cathie, ale nie powiedziałby nigdy, że jest to mord rozsądny czy usprawiedliwiony przez system. Popęłiłby zbrodnię i tyle. Zakłada to siłę miłości i charakteru. Ponieważ silna miłość jest rzeczą rzadką, zbrodnia ma tu charakter wyjątkowy, stanowi wyłom. Ale odkąd z braku charakteru szuka się doktryny, odkąd zbrodnia jest rozumowana, upowszechnia się jako racja i przybiera wszystkie figury sylogizmu. Była samotna jak krzyk, jest uniwersalna jak wiedza. Sądzona wczoraj, staje się prawem dzisiaj.

Nie będę się tu oburzał. Ten esej zakłada istnienie zbrodni logicznej, która jest realnością dzisiaj, i zamierza zbadać jej uzasadnienia: chcę zrozumieć moją epokę. Ktoś uznać może, że epoka, która w ciągu pięćdziesięciu lat wykorzenia, zniwala czy zabija siedemdziesiąt milionów ludzi, powinna przede wszystkim być sądzona. Ale trzeba jeszcze, żeby jej wina została zrozumiana. W naiwnych czasach, kiedy tyran dla swojej chwały zrównywał z ziemią miasta, kiedy niewolnik przykuty do rydwanu zwycięzcy szedł wśród świętujących tłumów, kiedy wroga rzucano na pożarcie zwierzętom na oczach zgromadzonego ludu, sumienie mogło pozostać niewzruszone, a sąd jasny w obliczu tak niewinnych zbrodni. Lecz obozy niewolników pod sztandarem wolności, rzezie usprawiedliwiane miłością człowieka czy upodobaniem do nadczłowieka w pewnym sensie obezwładniają sąd. W chwili, gdy w szczególnym odwróceniu, właściwym dla naszego czasu, zbrodnia wkłada skórę niewinności, rzeczą niewinności jest szukać dla siebie usprawiedliwień. Ambicją tego eseju jest przyjąć i zbadać to osobliwe wyzwanie.

Chodzi o to, by wiedzieć czy niewinność, odkąd zaczyna działać, potrafi wzbronić sobie zabijania. Możemy działać tylko w naszym czasie i wśród otaczających nas ludzi. Nie wiemy nic, jak długo nie wiemy, czy wolno nam zabić drugiego człowieka albo zgodzić się na jego śmierć. Skoro wszelkie działanie dzisiaj otwiera się na śmierć bezpośrednią, nie możemy działać nie wiedząc, czy i dlaczego mamy zadawać śmierć.

A zatem ważną rzeczą teraz nie jest sięganie do korzeni rzeczy, ale wiedza o tym, jak zachować się w świecie, który jest, jaki jest. W czasach negacji zastanawianie się nad problemem samobójstwa mogło być pożyteczne. W czasach ideologii należy dojść do ładu z zabójstwem. Jeśli zabójstwo ma swoje racje, wnioski określają epokę i nas samych; jeśli ich nie ma, popadliśmy w szaleństwo i albo trzeba szukać innych wniosków, albo się od wszystkiego odwrócić. W każdym razie musimy jasno odpowiedzieć na pytanie, które w krwi i zgiełku stawia nam wiek. Bo stoimy przed pytaniem. Przed trzydziestu laty

wielką sprawą była negacja i w negacji posuwano się aż do zaprzeczenia samego siebie poprzez samobójstwo. Bóg oszukuje, wszyscy oszukują razem z Bogiem, ja także, więc umieram: problemem było samobójstwo. Dzisiaj ideologowie negują tylko innych, jedynymi oszustami. są oni. Więc się zabija. O każdym świecie mordercy w galonach wchodzą do cel: problemem jest zabójstwo.

Oba rozumowania się trzymają. A raczej trzymają nas, i to tak mocno, że nie możemy wybierać: problemy wybierają nas, jeden po drugim. Zgódźmy się na to. Ten esej, zanim przejdzie do zabójstwa i buntu, zajmie się refleksją nad samobójstwem i pojęciem absurdu.

Ale ta refleksja daje nam na razie tylko jedno pojęcie: absurdu. Ono z kolei kryje w sobie sprzeczność w kwestii zabójstwa. Poczucie absurdu, jeśli chce się w nim znaleźć reguły postępowania, czyni zabójstwo co najmniej obojętnym, a w rezultacie możliwym. Jeśli w nic się nie wierzy, jeśli nic nie ma sensu i jeśli nie możemy uznać żadnej wartości, wszystko jest możliwe i żadna rzecz nie ma znaczenia. Nic za, nic przeciw, zabójca ani ma rację, ani jej nie ma. Można równie dobrze podsycać ogień w krematoriach jak pielęgnować trędownych. Zło i cnota są przypadkiem albo kaprysem.

Postanawia się wówczas nie działać, co oznacza przynajmniej zgodę na zabójstwo drugiego człowieka; samemu sobie pozostawia się harmonijne opłakiwanie niedoskonałości ludzi. Można ponadto zastąpić działanie tragicznym dyletantyzmem; w tym wypadku życie ludzkie jest już tylko stawką. Można wreszcie podjąć działanie zgoła nie bezinteresowne. Wówczas, w braku wyższej wartości kierującej działaniem, celem będzie bezpośrednia skuteczność. Skoro nic nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe, dobre czy złe, regułą będzie okazać się bardziej skutecznym, czyli silniejszym. Świat teraz nie dzieli się na sprawiedliwych i niesprawiedliwych, ale na panów i niewolników. W jakąkolwiek więc stronę się obrócić, zabójstwo zajmuje uprzywilejowane miejsce w sercu negacji i nihilizmu.

Jeśli zamierzamy zatem wybrać postawę absurdu, musimy przygotować się do zabijania, dając miejsce logice przed skrupułami, które uznamy za złudne. Oczywiście, trzeba do tego jeszcze pewnych skłonności. Ale w końcu mniej ich trzeba niż się przypuszcza, na co wskazuje praktyka. Zawsze zresztą można kazać zabijać, jak to widać dokoła. Wszystko więc zostanie uregulowane w imię logiki, jeśli logika rzeczywiście wyjdzie na swoje.

Ale logika nie może wyjść na swoje, jeśli zabójstwo jest kolejno możliwe i niemożliwe. Bo też analiza absurdalna, która w pierw akt zabójstwa uczyniła co najmniej obojętnym, w końcu, w najważniejszym ze swych wniosków, akt ten potępia. Konkluzją ostateczną rozumowania absurdalnego jest odrzucenie samobójstwa i trwanie w rozpaczliwej konfrontacji: pytania człowieka i milczenie świata¹. Samobójstwo oznaczałoby kres tej konfrontacji: na co rozumowanie absurdalne mogłoby przystać tylko przecząc własnym przesłankom. Taka konkluzja byłaby więc ucieczką albo wyzwoleniem. Ale jest oczywiste, że rozumowanie absurdalne uważa życie za jedyne dobro konieczne, skoro tylko ono pozwala na konfrontację; bez niego zakład absurdalny² nie miałby oparcia. Żeby móc powiedzieć, że życie jest absurdalne, trzeba żyjącej świadomości. Jak bez znacznego ustępstwa na rzecz wygody zachować wyłącznie dla siebie korzyść z takiego rozumowania? Od chwili gdy uzna się je za dobro, jest własnością wszystkich ludzi. Niepodobna przydać spójności zabójstwu, jeśli odmawia się jej samobójstwu. Umysł przeniknięty ideą absurdu na pewno zgadza się na zabójstwo ze zrzędzenia losu; nie może przystać na zabójstwo wyrozumowane. W obliczu konfrontacji zabójstwo i samobójstwo są tym samym i tylko oba razem można przyjąć albo odrzucić.

Toteż nihilizm absolutny, który uprawomocnia samobójstwo, z jeszcze większą łatwością uznaje zabójstwo logiczne. Jeśli nasza epoka chętnie się zgadza, że zabójstwo ma swoje usprawiedliwienie, to z obojętności wobec życia, która cechuje nihilizm. Zdarzały się oczywiście epoki, kiedy pasja życia była tak mocna, że mogła przerodzić się w bezprawie. Ale czyn przestępczy był wówczas jak płomień strasznej namiętności. Nie miał nic wspólnego z monotonnym porządkiem narzuconym przez pracowitą logikę, dla

1 Zob. „Mit Syzyfa” (przyp. Autora).

2 „Zakład” (*pari*) w rozumieniu nadanym mu przez Pascala (przyp. tłum.).

której wszystko jest jednakie. To ona zrodziła wartości samobójstwa, którymi żywił się nasz czas, aż po ich najdalszą konsekwencję, to znaczy mord legalny. Logika, która osiąga szczyt w samobójstwie zbiorowym; dowodem apokalipsa hitlerowska w 1945. Zabić siebie było niczym dla szaleńców, którzy w podziemnych norach przygotowywali sobie śmierć-apoteozę; najważniejsze to nie zginąć w pojedynkę i cały świat pociągnąć za sobą. Człowiek, który zabija się z samotności, w pewien sposób ochrania jakąś wartość, skoro nie przyznaje sobie prawa do życia innych. Toteż nie posługuje się nigdy straszliwą siłą i wolnością, jakie daje mu decyzja śmierci, żeby zawładnąć kim innym; każde samobójstwo samotne, jeśli nie płynie z urazy, jest w pewnym sensie wielkoduszne albo pogardliwe. Ale gardzi się w imię czegoś. Jeśli świat jest obojętny wobec samobójcy, to dlatego, że samobójca ma wyobrażenie o czymś, co światu nie jest lub nie mogłoby być obojętne. Samobójca wierzy, że unicestwia wszystko i wszystko zabiera ze sobą, ale nawet z jego śmierci rodzi się wartość, dla której może warto byłoby żyć. Samobójstwo nie wyczerpuje więc w pełni negacji absolutnej; zdoła to uczynić tylko zniszczenie absolutne, siebie i innych. W każdym razie doświadczyć jej można zmierzając do tej upajającej granicy. Samobójstwo i zabójstwo są tu dwiema stronami samego porządku, w którym nieszczęsna inteligencja woli mroczny poryw unicestwiający niebo i Ziemię od cierpień ograniczonego losu.

Podobnie, jeśli odrzuca się racje samobójstwa, nie sposób przyznać ich zabójstwu. Nie bywa się nihilistą w połowie. Rozumowanie absurdalne nie może jednocześnie zachować życia tego, który je głosi, i przystać na ofiarę z innych. Od chwili kiedy uznaje się niemożność negacji absolutnej — a uznać ją to w pewien sposób żyć — pierwszą rzeczą, której niepodobna zaprzeczyć, jest życie drugiego człowieka. Tak—więc to samo pojęcie, które pozwalało nam wierzyć, że zabójstwo jest obojętne, odbiera mu z kolei usprawiedliwienie; wracamy do sytuacji bezzasadnej, z której próbowaliśmy wyjść. Praktycznie takie rozumowanie upewnia nas jednocześnie, że wolno i nie wolno zabijać. Pozostawia nas w sprzeczności: nic nie może przeszkodzić zabójstwu i nic nie może go uprawomocnić; groźni i zagrożeni, niesieni przez epokę całą w żarze nihilizmu i mimo to samotni, zostajemy ze ściśniętym gardłem i bronią w ręce.

Ale ta sprzeczność zasadnicza pojawia się wraz z mnóstwem innych w chwili, kiedy chce się trwać w absurdzie, lekceważąc to, czym jest on w istocie; przebyłym etapem, punktem wyjścia, odpowiednikiem w planie egzystencji wątpienia metodycznego Kartezjusza. Absurd sam w sobie jest sprzecznością.

Jest nią w swojej treści, skoro odrzuca sądy wartościujące, a chce zachować życie, gdy życie samo w sobie jest sądem wartościującym. Oddychać to sądzić. Na pewno fałszem byłoby powiedzieć, że życie jest ciągłym wyborem. Prawdą jest jednak, że nie sposób wyobrazić sobie życia pozbawionego jakiegoś wyboru. Z tego prostego punktu widzenia postawa absurdalna jest niewyobrażalna jako akt. Niewyobrażalna również jako wyraz. Każda filozofia nie-znaczenia zasadza się na sprzeczności już tylko dlatego, że siebie wyraża. W ten sposób przydaje minimum spójności niekoherencji i wprowadza konsekwencję do tego, co wedle niej samej nie ma następstw. Jediną postawą spójną w nie-znaczeniu byłoby milczenie, gdyby milczenie nie znaczyło również. Absurdalność doskonała usiłuje być niema. Kiedy mówi, to dlatego, że sobie pobłaża albo, jak zobaczymy, że uważa siebie za tymczasową. To pobłażanie i uznanie dla siebie świadczy o głębokiej dwuznaczności postawy absurdalnej. Absurd, który ma pretensję do wyrażania człowieka w jego samotności, w pewien sposób każe mu żyć przed lustrem. Rozdarcie pierwotne może teraz stać się wygodą. Rana, którą rozdrapuje się tak pieczołowicie, w końcu daje przyjemność.

Nie brak nam wielkich awanturników absurdu. Ale miarą ich wielkości jest odrzucanie wygod absurdu, by zachować jedynie jego wymagania. Chodzi o więcej, nie o mniej. „Moimi nieprzyjaciółmi są ci, co chcą obalać, nie zaś ci, co siebie tworzą”, mówi Nietzsche. On sam obala, ale po to, by tworzyć. I wynosi wysoko prawość, chłoscząc sybarytów „o świńskim ryju”. Żeby wymknąć się pobłażaniu, rozumowanie absurdalne znajduje odmowę. Odrzuca zaproszenie i wybiera rozwiązanie arbitralne, stronę milczenia, ascezę buntu. Rimbaud, który opiewa „śliczną zbrodnię skrzeczącą w błocie ulicy”, spieszy do Hararu, by tam skarżyć się tylko na to, że żyje bez rodziny. Życie było

dla niego „farsą powszechną”. Ale w godzinie śmierci woła do siostry: „*Pójdę do ziemi, a ty będziesz szła w słońcu!*”³

Absurd, rozpatrywany jako reguła życia, jest więc sprzeczny. Cóż tedy dziwnego, że nie dostarcza nam wartości, które zadecydowałyby o prawomocności samobójstwa? Niepodobna zresztą ufundować jakiegś postawy na doznaniu uprzywilejowanym. Doznanie absurdu jest jednym z wielu. Że absurd przydał swych barw tyłu myślom i czynom między dwiema wojnami, dowodzi tylko jego siły i uprawnień. Ale siła uczucia nie znaczy, że jest ono uniwersalne. Błędem epoki było głoszenie generalnych reguł działania w oparciu o rozpaczliwe uczucie, które nie mogło wystarczyć siłą rzeczy. Wielkie cierpienie albo wielkie szczęście może stać u początku rozumowania. Jest orędownikiem. Ale tak jednego jak drugiego nie dość na całe rozumowanie. Jeśli więc należało zdawać sobie sprawę z wrażliwości absurdalnej i określić chorobę, którą widzi się w sobie i u innych, to niepodobna w tej wrażliwości i w nihilizmie, jaki zakłada, dostrzec coś więcej niż punkt wyjścia, element krytyki, odpowiednik w planie egzystencji wątplenia metodycznego. Potem trzeba odrzucić grę z lustrem i zająć się ruchem, poprzez który absurd sam siebie przekracza.

Gdy lustro zostało rozbite, nic już nie może odpowiedzieć na pytanie wieku. Po absurdzie, jak po metodycznym wątpleniu, pozostaje tabula rasa. Znaleźliśmy się w ślepych zaułku. Ale absurd, jak i wątplenie, może skierować ku nowym poszukiwaniom. Rozumowanie wygląda wówczas podobnie. Krzyczę, że w nic nie wierzę i że wszystko jest absurdalne, ale nie mogę wątpić w mój krzyk i muszę wierzyć przynajmniej w mój protest. Pierwszą więc i jedyną pewnością, daną mi przez doświadczenie absurdu, jest bunt. Pozbawiony wszelkiej wiedzy, zmuszony do zabijania albo zgody na zabójstwo, rozporządzam tylko tą pewnością, którą wzmacnia jeszcze moje rozdarcie. Bunt rodzi się w obliczu niedorzeczności, wobec losu niesprawiedliwego i niepojętego. Ale jego ślepy poryw domaga się porządku wśród chaosu i jedności w samym sercu tego, co ulotne i uciekające. Bunt krzyczy, żąda, chce, by zgorzenie ustało i żeby przyszło wreszcie to, co dotąd wciąż było pisane na wodzie. Szuka przemiany. Zmieniać jednak to działać, a działaniem będzie jutro zabójstwo, gdy bunt nie wie, czy zabójstwo jest uprawnione. Rodzi czyny, których uprawnień od niego się żąda. Musi więc w sobie znaleźć racje, skoro nie może ich znaleźć nigdzie indziej. I musi poznać siebie, by wiedzieć jak postępować.

Dwa wieki buntu, metafizycznego czy historycznego, ofiarowują się naszej uwadze. Jedyne historyk mógłby przedstawić szczegółowo doktryny i ruchy po sobie następujące. Ale może przynajmniej zdołamy odnaleźć nić przewodnią. Następne stronicie proponują tylko znaki orientacyjne i pewną hipotezę. Ta hipoteza nie jest jedynie możliwa; daleko jej zresztą do wyjaśnienia wszystkiego. Ale po części tłumaczy kierunek i w pełni niemal brak wiary naszej epoki. Przywołane tu niezwykle dzieje są dziejami europejskiej pychy.

W każdym razie bunt zdoła odstąpić swoje racje tylko wówczas, gdy jego postawy, pretensje i zdobycze zostaną zbadane. W dokonaniach buntu kryje się może reguła działania, której nie mógł nam dać absurd, a przynajmniej wskazówki dotyczące prawa czy obowiązku zabijania, nadzieja twórczości wreszcie. Człowiek jest jedynym stworzeniem, które nie zgadza się być tym, czym jest. Trzeba więc wiedzieć, czy jego odmowa musi prowadzić do unicestwienia innych i siebie samego, czy wszelki bunt musi kończyć się uprawomocnieniem mordu powszechnego, czy też przeciwnie: nie pretendując do niemożliwej niewinności, może odkryć zasadę umiarkowanej winy.

3 Ponieważ autor nie przytacza tu - podobnie jak w wielu innych miejscach tytułów ani źródeł, a przekłady polskie do cytowanych przez niego urywków nie prowadzą, cytaty z Nietzschego i Rimbauda jak w tekście oryginału (przyp. Tłum.).

CZĘŚĆ PIERWSZA

CZŁOWIEK ZBUNTOWANY

Kto to jest człowiek zbuntowany? Jest to człowiek, który mówi: nie. Odmawia zgody, ale się nie wyrzeka; to również człowiek, który od pierwszej chwili mówi: tak. Niewolnik, któremu rozkazywano przez całe życie, stwierdza nagle, że nowy rozkaz jest nie do przyjęcia. Jaka jest zawartość tego „nie”?

Oznacza ono na przykład: „to trwało zbyt długo”, „do tego miejsca tak, dalej nie”, „posuwasz się zbyt daleko”, a także: „jest granica, której nie przekroczysz”. W sumie to „nie” zakłada istnienie granicy. Tę samą ideę granicy odnajdziemy w poczuciu zbuntowanego, że ów drugi „przesadza”, że rozciąga swoje prawo poza linię, za którą inne prawo rządzi i go ogranicza. Tak więc ruch buntu wspiera się jednocześnie na kategorycznym odrzuceniu ingerencji uznanej za niedopuszczalną i na niejasnym przekonaniu o własnej słuszności czy raczej na wrażeniu zbuntowanego, że „ma prawo do...”. Bunt nie obywat się bez poczucia, że w jakiś sposób i w jakimś punkcie człowiek ma rację. Oto dlaczego zbuntowany niewolnik mówi zarazem „tak” i „nie”. Stwierdzając istnienie granicy, stwierdza też istnienie tego wszystkiego, co poza nią przeczuwa i czego chce bronić. Dowodzi z uporem, że jest w nim coś, co „warte jest trudu, żeby...”, i żąda, by mieć to na uwadze. W pewien sposób przeciwstawia uciskającemu go porządkowi prawo do niepodlegania mu, jeśli przekroczył granicę, na którą może przystać.

Wraz z odrzuceniem przymusu jest w każdym buncie całkowita i natychmiastowa zgoda człowieka na część jego samego. Wprowadza więc on milcząco sąd wartościujący na tyle poważny, że obstaje przy nim wśród niebezpieczeństw. Dotychczas milczał, wydany rozpaczy, która sprawia, że zgadzamy się na swój los, nawet uważając go za niesprawiedliwy. Milczeń to znaczy pozwolić wierzyć, że nie osądzamy i nie pragniemy niczego, w pewnych zaś wypadkach to rzeczywiście niczego nie pragnąć. Rozpacz, tak samo jak absurd, osądza i pragnie wszystkiego w ogóle, a nic w szczególności. Milczenie wyraża ją dobrze. Ale od chwili gdy rozpacz zaczyna mówić, nawet jeśli jej słowem jest „nie”, znaczy to, że pragnie i osądza. Zbuntowany, w rozumieniu etymologicznym, dokonuje zwrotu⁴. Szedł pod batem pana. Teraz nagle się odwrócił. Przeciwstawia to, co lepsze, temu, co gorsze. Nie każda wartość pociąga za sobą bunt, ale wszelki ruch buntu milcząco przyzywa jakąś wartość. Czy chodzi tu jednak o wartość?

Z buntu rodzi się świadomość, jakkolwiek mglista: nagłe i olśniewające spostrzeżenie, że w człowieku jest coś, z czym może się utożsamić, choćby na pewien czas. Dotychczas nie czuł tej tożsamości naprawdę. Niewolnik znosił każdy przymus poprzedzający chwilę buntu. Często nawet zgadzał się bez szemrania na rozkazy budzące większy sprzeciw niż ten, który wywołał w nim odmowę. Choć może odrzucał je w sobie, był cierpliwy; skoro milczał, bardziej dbał o swój bezpośredni interes, niż świadom był swego prawa. Z utratą cierpliwości, z pojawieniem się niecierpliwości, zaczyna się natomiast ruch mogący objąć to wszystko, co w pierw akceptował. Ten ruch niemal zawsze działa wstecz. Niewolnik, który odrzuca upokarzający rozkaz przełożonego, odrzuca jednocześnie sam stan niewolnictwa. Ruch buntu niesie go dalej, niż mogłaby to uczynić zwykła odmowa. Przekracza nawet granicę, którą wyznaczał przeciwnikowi, i żąda teraz, by był z nim traktowany na równi.

To, co w pierw było nieuchwytnym oporem człowieka, staje się całym człowiekiem, który się z tym oporem utożsamia i w nim się streszcza. Tę część siebie, której poszanowania żądał, stawia nad wszystko inne i ogłasza, że uważa ją za najważniejszą, ważniejszą nawet od życia. Staje się ona dla niego dobrem najwyższym. Wybrawszy w pierw kompromis, niewolnik rzuca się nagle („skoro tak jest...”) we Wszystko albo Nic. Świadomość rodzi się wraz z buntem.

Widzimy jednak, że jest to świadomość obejmująca jakieś „wszystko”; dość niejasne jeszcze, i jakieś „nic”, które oznajmia możliwość poświęcenia się człowieka temu „wszystko”, Zbuntowany chce być wszystkim, utożsamić się całkowicie z dobrem, którego świadomość nagle powziął i którego uznania i uszanowania w swej osobie

⁴ *Le revolte... fait volte-face* (przyp. tłum).

pragnie, albo niczym, to znaczy definitywnie ulec sile, która nad nim góruje. W skrajnym przypadku zgadza się na porażkę ostateczną, to znaczy na śmierć, skoro ma zostać pozbawiony tej jedynej konsekracji, którą nazwie, na przykład, wolnością. Raczej umrzeć, stojąc, niż żyć na kolanach.

Wartość, według poważnych autorów, „wyobraża najczęściej przejście od faktu do prawa, od tego, co pożądane, do tego, co może być przedmiotem pożądania (na ogół za pośrednictwem tego, co jest pożądane powszechnie)”⁵. Jak widzieliśmy, przejście od prawa objawia się w buncie. Podobnie przejście od „trzeba, aby to się stało”, do „chcę, aby to się stało”. Ale bardziej może jeszcze pojęcie przejścia jednostki do dobra odtąd powszechnego. Pojawienie się owego Wszystko albo Nic ukazuje, że bunt, wbrew rozpowszechnionej opinii i choć rodzi się z tego, co w człowieku najściślej indywidualne, podważa samo pojęcie jednostki. Skoro bowiem jednostka zgadza się na śmierć, a niekiedy też w buncie umiera, dowodzi tym samym, że poświęca się dla dobra, jej zdaniem wykraczającego poza osobisty los. Jeśli woli śmierć od negacji prawa, którego broni, znaczy to, że prawo stawia nad sobą.

Działa więc w imię wartości jeszcze niejasnej, lecz czuje przynajmniej, że jest ona wspólna wszystkim ludziom. Widzimy zatem, że afirmacja zawarta w każdym akcie buntu rozciąga się na coś, co przekracza jednostkę w tej mierze, w jakiej wydobywa ją z domniemanej samotności i przydaje jej rację działania. Ale należy zauważyć, że ta wartość poprzedzająca każde działanie przeczy filozofiom czysto historycznym, wedle których wartość zostaje osiągnięta (jeśli zostaje osiągnięta) u kresu działania. Analiza buntu prowadzi co najmniej do przypuszczenia, że istnieje natura ludzka wbrew postulatowi myśli współczesnej i zgodnie z tym, co myśleli Grecy. Dlaczego się buntować, jeśli w człowieku nie ma nic stałego, co warto by chronić? Niewolnik powstaje w obronie wszystkich istnień jednocześnie, skoro osądza, że ten oto rozkaz neguje w nim coś, co nie tylko należy do niego, ale jest mu wspólne z wszystkimi ludźmi, nawet z tym, kto go znieważa i uciska⁶.

Dwa spostrzeżenia wspomogą to rozumowanie. Po pierwsze, ruch buntu nie jest w swej istocie ruchem egoistycznym. Może mieć determinacje egoistyczne. Ale człowiek buntuje się tak samo przeciw kłamstwu, jak przeciw uciskowi. Ponadto, wychodząc od tych determinacji, zbuntowany w najgłębszym swoim porywie nie osłania niczego, ponieważ wszystko stawia na jedną kartę. Na pewno żąda szacunku dla siebie, ale w tej mierze, w jakiej utożsamia się z pewną wspólnotą naturalną.

Zauważmy następnie, że bunt nie tylko i niekoniecznie rodzi się w uciskanym, ale może zrodzić się również na widok ucisku, którego ofiarą jest kto inny. W takim wypadku następuje utożsamianie się z inną jednostką. Trzeba zaznaczyć, że nie chodzi tu o utożsamienie psychologiczne, o wykręt, dzięki któremu jednostka odczuwałaby w wyobraźni, że zniewaga skierowana jest do niej. Przeciwnie, zdarza się bowiem, że nie możemy znieść zniewagi godzącej w innych, choć sami znieśliśmy ją bez buntu.

Dowodem samobójstwa protestacyjne terrorystów rosyjskich na katordze, gdy ich towarzyszy karano chłostą. Nie chodzi również o poczucie wspólnoty interesów: za oburzającą możemy uznać niesprawiedliwość wyrządzoną ludziom, których uważamy za przeciwników. Jest tu tylko utożsamienie losów i opowiedzenie się za czymś. Jednostka sama w sobie nie jest więc tą wartością, której zbuntowany chce bronić. Trzeba co najmniej wszystkich ludzi, żeby powstała. W buncie człowiek przekracza siebie—w innym, i z tego punktu widzenia solidarność ludzka jest metafizyczna. Tyle tylko, że na razie chodzi o tę solidarność, która rodzi się w okowach.

Można ponadto określić ściślej pozytywną stronę wartości, jaką zakłada każdy bunt, porównując go z całkowicie negatywnym pojęciem urazy zdefiniowanym przez Schelera⁷. W istocie ruch buntu jest czymś więcej niż tylko roszczeniem w najpełniejszym rozumieniu słowa. Scheler doskonale określa urazę jako samozatrucie, zgubne wewnętrzne wydzielanie nieustającej bezsilności. Bunt na odwrót, otwiera człowieka, pomaga mu znaleźć ujście. Wyzwała fale zastygłe w pierw, wściekłe teraz. Scheler sam

5 *Lalande, Vocabulaire philosophique* (przyp. autora).

6 Wspólnota ofiar i wspólnota łącząca ofiarę z katem jest ta sama. Ale kat o tym nie wie (przyp. autora).

7 *L'Homme de ressentiment* (przyp. autora).

akcentuje pasywność urazy, zwracając uwagę na miejsce, jakie zajmuje ona w psychologii kobiet ogarniętych żądzą i pragnieniem posiadania. U źródeł buntu leży natomiast zasada niewyczerpanej aktywności i energii. Scheler ma również słuszną rację mówiąc, że uraza jest mocno zabarwiona zawiścią. Ale zawiść dotyczy tego, czego się nie ma, gdy zbuntowany broni tego, czym jest. Nie domaga się tylko dobra, którego nie posiada lub którego został pozbawiony; chce, aby uznano to, co w nim jest i co on sam we wszystkich niemal wypadkach uznał za ważniejsze od tego, czego mógłby pożądać. Bunt nie jest realistyczny. Scheler powiada jeszcze, że uraza, zależnie od tego, czy wzbiera w duszy silnej czy słabej, staje się arywizmem lub goryczą.

Ale w obu wypadkach idzie o to, by stać się kim innym, niż się jest. Uraza zawsze kieruje się przeciwko nam samym. Zbuntowany, na odwrót, w swoim pierwszym odruchu sprzeciwia się naruszaniu tego, czym jest. Walczy o integralność swej istoty. Z początku nie chce podbijać, lecz narzucić.

Wydaje się wreszcie, że uraza delektuje się zawczasu cierpieniem, którego pragnęłaby dla tego, kto jest jej przedmiotem. Nietzsche i Scheler słusznie widzą piękną ilustrację takiego odczuwania w ustępie z Tertuliana, gdzie autor powiada swoim czytelnikom, że w niebie dla błogosławionych źródłem największej szczęśliwości będzie widok cesarzy rzymskich płonących w ogniu piekielnym. Ta szczęśliwość jest również udziałem zacnych ludzi, którzy asystują przy wykonywaniu wyroków śmierci. Bunt natomiast w swojej zasadzie ogranicza się do odrzucenia upokorzeń, nie żądając ich dla kogoś innego. Zgadza się nawet na cierpienie, pod warunkiem, że jego integralność będzie uszanowana.

Niepodobna więc zrozumieć, dlaczego Scheler utożsamia ducha buntu z urazą. Jego krytyka urazy w humanitaryzmie (który uważa za niechrześcijańską formę miłości do ludzi) dałaby się może zastosować do pewnych nieokreślonych postaci idealizmu humanitarnego albo do technik terroru. Ale jest niesłuszna w odniesieniu do buntu człowieka przeciw jego kondycji, kiedy jednostka powstaje w obronie godności wspólnej wszystkim ludziom. Scheler chce dowieść, że humanitaryzmowi towarzyszy nienawiść do świata. Kochamy całą ludzkość, żebyśmy nie musieli kochać poszczególnych ludzi. W pewnych wypadkach jest to słuszne i można lepiej zrozumieć Schelera, kiedy się widzi, że humanitaryzm reprezentują dla niego Bentham i Rousseau. Uczucie człowieka dla człowieka nie musi się jednak zrodzić z arytmetycznego obliczenia interesów albo z ufności, teoretycznej zresztą, w naturę ludzką. Utylitystom i preceptorowi Emila można przeciwstawić na przykład logikę, której wcieleniem jest Iwan Karamazow Dostojewskiego, idący od protestu do buntu metafizycznego. Scheler wie o tym tak streszcza tę koncepcję: „W świecie jest zbyt mało miłości, by wolno ją było trwonić na co innego niż istota ludzka”. Nawet gdyby to zdanie było prawdziwe, jego zawrotna rozpacz nie może zasługiwać na pogardę. Zapomniano tu wszakże o rozdarciu Karamazowa. Dramat Iwana polega właśnie na tym, że zbyt wiele jest miłości bez przedmiotu. Ponieważ ta miłość nie znajduje zastosowania z chwilą, gdy Bóg został odrzucony, jej przedmiotem staje się człowiek w imię wielkodusznie pojętej wspólnoty.

W ruchu buntu, jaki przedstawiłmy dotychczas, nie wybiera się ideału abstrakcyjnego z ubóstwa serca i dla jałowych roszczeń. Żąda się uznania w człowieku tego, co nie da się sprowadzić do idei: ludzkiego ciepła, które może służyć tylko temu, aby być. Czy znaczy, że bunt nigdy nie jest obciążony urazą? Nie, i w wieku nienawiści wiemy o tym dobrze. Ale powinniśmy to pojęcie ujmować w jego rozumieniu najszerszym, jeśli nie chcemy mu się sprzeniewierzyć; wówczas bunt przerasta urazę pod każdym względem. Kiedy w *Wichrowych wzgórzach* Heathcliff przedkłada swoją miłość nad Boga i żąda piekła, aby złączyć się z ukochaną, mówi przez niego nie tylko upokorzona młodość, ale palące doświadczenie całego życia. Ten sam odruch każe powiedzieć Mistrzowi Eckhartowi w zdumiewającej chwili herezji, że woli piekło z Jezusem niż niebo bez niego. Jest to odruch miłości. Wbrew Schelerowi trzeba więc podkreślić namiętą afirmację, która zawiera się w buncie i odróżnia go od urazy. Na pozór negatywny, skoro nie tworzy niczego, jest głęboko pozytywny, skoro odsłania to w człowieku, co zawsze domaga się obrony.

Na koniec jednak: czy bunt i wartość, którą on niesie, nie są relatywne? Wraz ze zmianą epok i cywilizacji zmieniają się powody, dla których buntuje się człowiek. Jest rzeczą oczywistą, że hinduski parias, wojownik z imperium Inków, człowiek pierwotny z

Afryki Środkowej czy członek pierwszych gmin chrześcijańskich mieli odmienne idee buntu. Można by nawet ustalić ze znacznym prawdopodobieństwem, że pojęcie buntu nie ma sensu w wymienionych wypadkach. Jednakże niewolnik grecki, chłop pańszczyźniany, kondotier z czasów renesansu, mieszczanin paryski z epoki Regencji, inteligent rosyjski z lat dziewiętnastych i współczesny robotnik, choć mogliby się różnić co do powodów buntu, zgodziliby się niewątpliwie na jego prawomocność. Inaczej mówiąc, problem buntu zdaje się nabierać sensu tylko w obrębie myśli zachodniej. Można by to wyrazić jaśniej, zauważając wraz z Schelerem, że duch buntu przejawia się z trudnością w tych społeczeństwach, w których nierówności są ogromne (kastowy ustrój hinduski) lub na odwrót, w tych, w których równość jest absolutna (pewne społeczeństwa pierwotne). Bunt jest możliwy jedynie w grupach społecznych, w których równość teoretyczna osłania wielkie nierówności faktyczne. Problem buntu ma więc sens tylko wewnątrz naszych społeczeństw zachodnich. Można by nawet twierdzić, że bunt pozostaje w relacji do rozwoju indywidualizmu, jeśli uwagi poprzednie nie przestrzegłyby nas przed taką konkluzją.

Jedyny wniosek oczywisty, jaki można wywieść z uwagi Schelera, sprowadza się do tego, że w naszych społeczeństwach dzięki teorii wolności politycznej pojęcie człowieka urosło w człowieku, a dzięki praktykowaniu tej wolności odpowiednio urosło niezadowolenie. Wolność rzeczywista nie powiększyła się proporcjonalnie do świadomości tej wolności. Z tej obserwacji można wynioskować jedynie, że bunt jest udziałem człowieka poinformowanego i świadomego swoich praw. Nic wszakże nie pozwala nam powiedzieć, że chodzi tylko o prawa jednostki. Przeciwnie, wskutek solidarności już zasygnalizowanej wydaje się, że chodzi o coraz szerszą świadomość siebie, którą zdobywa ludzkość w ciągu dziejów. Poddany w państwie Inków albo parias nie znają problemu buntu, ponieważ został on rozwiązany dla nich przez tradycję i zanim jeszcze mogli go sobie postawić: odpowiedź jest w tym, co sakralne. Jeśli w świecie sakralnym nie znajdujemy problemu buntu, to dlatego, że w tym świecie brak problematyki rzeczywistej, wszystkie bowiem odpowiedzi zostały dane razem. Metafizykę zastąpił mit. Nie ma pytań, są tylko odwieczne odpowiedzi i komentarze, które mogą być wówczas metafizyczne. Lecz zanim człowiek wkroczy do porządku świętości i żeby mógł to uczynić, albo odkąd porzuca ten porządek i żeby mógł go porzucić, jest pytanie i bunt. Człowiekiem zbuntowanym jest człowiek usytuowany przed tym lub po tym, co sakralne, i domagający się porządku ludzkiego, w którym wszystkie odpowiedzi będą ludzkie, to znaczy rozsądnie sformułowane. Odtąd każde pytanie, każde słowo jest buntem, gdy w świecie świętości każde słowo jest aktem łaski. Można by wykazać w ten sposób, że dla umysłu ludzkiego tylko dwa światy są możliwe: świat tego, co sakralne (albo mówiąc językiem chrześcijańskim, świat łaski) oraz świat buntu⁸. Zniknięcie jednego równa się pojawieniu drugiego, choć to pojawienie się może przybierać formy najbardziej zaskakujące. Znowu odnajdujemy tutaj Wszystko i Nic. Aktualność problemu polega jedynie na tym, że dziś całe społeczeństwa nabrały dystansu wobec świętości. Żyjemy w zdesakralizowanej historii. Bez wątpienia człowiek nie streszcza się w buncie. Ale historia dzisiejsza, która wszystko czyni spornym, każe nam powiedzieć, że bunt jest jedną z zasadniczych miar człowieka. Jest on naszą realnością historyczną. Jeśli nie chcemy od realności uciekać, musimy w buncie odnaleźć nasze wartości. Czy z dala od tego, co sakralne, i z dala od wartości absolutnych sakralności można odnaleźć regułę postępowania? Oto pytanie, jakie stawia bunt.

Stwierdziliśmy już, że niejasna wartość rodzi się na granicy, gdzie powstaje bunt. Musimy teraz postawić sobie pytanie, czy tę wartość można odnaleźć we współczesnych formach zbuntowanej myśli i czynu; a jeśli tak, określić jej treść.

Ale zanim pójdziemy dalej, zauważmy, że fundamentem tej wartości jest sam bunt. Solidarność ludzi wspiera się na ruchu buntu, bunt zaś z kolei znajduje swoje usprawiedliwienie tylko w tym współuczestnictwie. Wolno nam tedy powiedzieć, że każdy bunt pozwala sobie na negację albo zniszczenie solidarności, traci tym samym miano buntu i graniczy z zabójczą akceptacją. Podobnie owa solidarność poza sferą sakralności

⁸ Bunt metafizyczny jest oczywiście u początków chrystianizmu, ale zmartwychwstanie Chrystusa, zapowiedź ponownego przyjścia oraz Królestwo Boże, interpretowane jako obietnica życia wiecznego, są odpowiedziami, które czynią bunt zbędnym (przyp. autora).

realizuje się tylko na poziomie buntu. Oto prawdziwy dramat myśli zbuntowanej. Aby istnieć, człowiek musi się buntować, ale czyniąc to, powinien uszanować granicę, którą bunt odkrywa w sobie i gdzie ludzie, łącząc się, zaczynają istnieć. Myśl zbuntowana nie może zatem obejść się bez pamięci: jest ona ciągłym napięciem. Śledząc ją w jej dziełach i czynach powiemy za każdym razem, czy pozostała wierna swej szlachetności pierwotnej, czy też wskutek znużenia albo szaleństwa zapomniała o niej upojona tyranią czy oszołomiona niewolą.

Na razie oto pierwszy krok, do jakiego duch buntu skłania myśl z początku przenikniętą absurdem i pozorną jałowością świata. W doświadczeniu absurdu cierpienie jest indywidualne. W buncie nabiera świadomości, że jest kolektywne, że jest przygodą wszystkich. Pierwszym krokiem umysłu ogarniętego poczuciem obcości jest więc uznanie, że dzieli tę osobowość ze wszystkimi ludźmi i że rzeczywistość ludzka w swej całości cierpi wskutek dystansu człowieka do siebie samego i do świata. Cierpienie, którego doznawał jeden człowiek, staje się plagą zbiorową. W naszym doświadczeniu codziennym bunt odgrywa tę samą rolę co *cogito* w porządku myśli: jest pierwszą oczywistością. Ale ta oczywistość wydobywa jednostkę z jej samotności. Jest wspólnotą, która opiera wartość naczelną na wszystkich ludziach. Buntują się, więc jesteśmy.

CZĘŚĆ DRUGA

BUNT METAFIZYCZNY

Bunt metafizyczny jest ruchem, w którym człowiek powstaje przeciwko swemu losowi i całemu światu. Jest on metafizyczny, ponieważ zaprzecza celom człowieka i świata. Niewolnik protestuje przeciw kondycji narzuconej mu przez stan niewolnictwa; buntownik metafizyczny przeciw swojej kondycji jako człowieka. Zbuntowany niewolnik twierdzi, że jest w nim coś, co nie zgadza się na sposób, w jaki pan go traktuje; buntownik metafizyczny oświadcza, że świat go zawiodł. W obu przypadkach nie chodzi tylko o prostą negację. W obu bowiem znajdujemy sąd wartościujący, w imię którego zbuntowany odmawia zgody na swój los.

Zwróćmy uwagę, że niewolnik, który powstał przeciw panu, nie neguje go jako istoty ludzkiej. Neguje go jako pana. Orzeka, że pan nie ma prawa negocować jego, niewolnika, jako żądania. Pan zostaje zdegradowany w tej mierze, w jakiej nie odpowiada na żądanie, które lekceważy. Jeśli ludzie nie mogą odwołać się do wspólnej wartości, uznanej przez wszystkich w każdym, człowiek jest niezrozumiały dla człowieka. Zbuntowany domaga się, aby ta wartość była jasno uznana w nim samym, ponieważ podejrzewa albo wie, że bez takiej zasady bezład i zbrodnia rządząby światem. Bunt przejawia się w nim jako żądanie jasności i jedności. Najbardziej elementarny bunt wyraża paradoksalne dążenie do porządku.

Ten opis słowo w słowo odpowiada buntowi metafizycznemu. Buntownik metafizyczny powstaje, by domagać się dla rozbitego świata jedności. Przeciwwstawia zasadę sprawiedliwości, która jest w nim samym, zasadzie niesprawiedliwości działającej w świecie. Zrazu chce tylko rozwiązać tę sprzeczność, wprowadzić, jeśli może, jednolite panowanie sprawiedliwości lub niesprawiedliwości, jeśli znajdzie się w sytuacji krańcowej. Na razie odsłania sprzeczność. Protestując przeciw kondycji ludzkiej, przeciw temu, co w niej nie dokończony przez śmierć i rozbite przez zło, bunt metafizyczny jest uzasadnionym żądaniem szczęśliwej jedności wbrew cierpieniom życia i śmierci. Jeśli powszechna kara śmierci określa los ludzi, bunt w pewnym sensie stanowi jej odpowiedniość. Zbuntowany, nie zgadzając się na swój los śmiertelny, jednocześnie nie uznaje potęgi, która narzuciła mu ten los. Buntownik metafizyczny nie jest więc na pewno ateistą, jak można by myśleć, lecz siłą rzeczy jest bluźniercą. Tyle tylko, że z początku bluźni w imię porządku, widząc w Bogu ojca śmierci i najwyższe zgorzienie.

Powróćmy do zbuntowanego niewolnika, by wyjaśnić ten punkt. Niewolnik swoim protestem utwierdzał istnienie pana, przeciw któremu powstawał. Ale wykazywał zarazem, że władza pana zależy od niego, i utwierdzał własną: nieustannego podawania w wątpliwość potęgi, która górowała nad nim dotychczas. Pod tym względem pan i

niewolnik są ze sobą sprzężeni: czasowe panowanie pierwszego jest równie względne jak uległość drugiego. Obie siły potwierdzają się nawzajem w chwili buntu, aż zetkną się w walce, obalającej na pewien czas jedną z nich.

Podobnie, jeśli buntownik metafizyczny powstaje przeciw potędze, której istnienie jednocześnie potwierdza, nie kwestionuje tego istnienia do chwili, kiedy mu zaprzeczy. Wciąga więc tę wyższą istotę w upokorzenie, którego sam doświadcza, skoro jej daremna władza tyle samo jest warta co nasz daremny los. Podporządkowuje ją naszej sile odmowy, każe jej z kolei ugiąć się przed tym, co w człowieku nieugięte, włącza siłą do naszej absurdalnej egzystencji, wydziera ją wreszcie z wieczności, by wprowadzić do historii, z dala od owej stałości niewzruszonej, którą mogłaby znaleźć tylko w jednomyślniej zgodzie ludzi. Bunt stwierdza w ten sposób, że na jego poziomie wszelki byt wyższy jest co najmniej sprzeczny.

Historii buntu metafizycznego nie należy więc mieszać z historią ateizmu. Pod pewnym względem wiąże się ona nawet ze współczesnym poczuciem religijnym. Buntownik bardziej wyzywa, niż przeczy. Początkowo przynajmniej nie przekreśla Boga, rozmawia z nim tylko jak równy z równym. Ale nie chodzi tu o kurtuazyjny dialog. Chodzi o polemikę, którą ożywia pragnienie zwycięstwa. Niewolnik zaczyna od żądania sprawiedliwości i kończy na żądaniu królestwa. Musi z kolei być panem. Bunt przeciw losowi staje się ogromną wyprawą przeciwko niebu, aby sprowadzić stamtąd uwięzionego władcę; najpierw ogłosi się jego upadek, potem wyrok śmierci. Bunt ludzki kończy się rewolucją metafizyczną. Przechodzi ona od złudzenia do działania, od dandysa do rewolucjonisty. Gdy tron Boga zostanie obalony, buntownik uzna, że sprawiedliwość, porządek i jedność, których szukał na próżno we własnym losie, musi stworzyć sam, aby w ten sposób usprawiedliwić upadek boski. Wówczas rozpocznie się rozpaczliwy wysiłek, żeby zbudować królestwo ludzi, nawet za cenę zbrodni, jeśli to konieczne. Nie obejdzie się bez straszliwych konsekwencji, z których kilka zaledwie znamy. Te konsekwencje jednak nie zależą od samego buntu, a przynajmniej nie wychodzą na jaw, dopóki zbuntowany nie zapomni o swoich początkach i, zmęczony nieustępliwym napięciem pomiędzy „tak” i „nie”, w końcu zaprzeczy wszystkiemu albo ulegnie całkowicie. Bunt metafizyczny w swym pierwszym odruchu ukazuje nam tę samą treść pozytywną co bunt niewolnika. Naszym zadaniem będzie zbadać, czym ta treść buntu staje się w dziełach, które się nań powołują, i określić, dokąd wiedzie wierność albo niewierność buntownika jego własnym początkom.

SYNOWIE KAINA

Bunt metafizyczny we właściwym rozumieniu słowa pojawia się w historii idei w sposób spójny dopiero z końcem XVIII wieku. W huku obalanych murów zaczynają się wtedy nowe czasy. Odtąd konsekwencje buntu następują nieprzerwanie i bez przesady można powiedzieć, że ukształtowały naszą epokę. Czy znaczy to, że bunt metafizyczny nie miał sensu przedtem? Jego wzory są wszakże bardzo odległe, skoro nasz czas chętnie nazywa siebie prometejskim. Ale czy jest nim w istocie?

Pierwsze teogonie ukazują nam Prometeusza przykutego do kolumny na skraju świata, wiecznego męczennika pozbawionego na zawsze przebaczenia, o które nie chce prosić. Ajschylos przydaje jeszcze wielkości bohaterowi: obdarza go jasnością widzenia („... wszystko, co się stanie, wiem naprzód i takiego nie będzie cierpienia, które by niespodzianie przyszło”)⁹, każe mu głosić nienawiść do wszystkich bogów i, ciskając go w „wielkie burzą zwałione kłęsk i nieszczęść morze”, wydaje na koniec błyskawicom i gromom: „O, na mą krzywdę wejrzyjcie okrutną!”.

Nie można więc powiedzieć, że Starożytni nie znali buntu metafizycznego. Na długo zanim pojawił się Szatan, stworzyli bolesny i szlachetny wizerunek Buntownika i ofiarowali nam największy mit inteligencji zbuntowanej.

9 Cytaty z Prometeusza w okowach w przekładzie Stefana Srebrnego, Ajschylos, Tragedie, 1954 (przyp. tłum.).

Niewyczerpany geniusz grecki, który mitom akceptacji i skromności dawał miejsce tak poczesne, stworzył przecież swój model buntu. Bez wątpienia pewne cechy prometejskie odzywają na nowo w naszej zbuntowanej historii: walka ze śmiercią („*Jam rzesze śmiertelne wybawił od zagłady, od Hadowych mroków*”), mesjanizm („*Nadzieję ślepą zaszczyłem w sercach człowieczych*”), filantropia („*Wróg Zeusowy... bo nazbyt człowieczy ród umiłował*”).

Ale nie można zapominać, że Prometeusz Ognionośca, ostatnie słowo tragedii Ajschylosa, zapowiadał panowanie buntownika, któremu przebaczone. Grecy niczego nie doprowadzali do ostateczności. W swoich największych zuchwalstwach wierni byli uwielbianemu poczuciu miary. Ich buntownik nie powstaje przeciw całemu światu, ale przeciw Zeusowi, jednemu z bogów, którego dni są odmierzone. Prometeusz sam jest półbogiem. Chodzi o pewien porachunek, o spór o dobro, nie o walkę uniwersalną pomiędzy dobrem a złem.

Dzieje się tak dlatego, że jeśli Starożytni wierzyli w przeznaczenie, to przede wszystkim wierzyli w naturę, w której uczestniczyli. Buntować się przeciw naturze to tyle, co buntować się przeciw samemu sobie. Walić głową w mur. Jedynym buntem spójnym jest wówczas samobójstwo. Przeznaczenie greckie jest ślepą potęgą, której podlega się tak samo, jak siłom naturalnym. Chłostać morze, szaleństwo barbarzyńcy, jest dla Greka ostatecznym przekroczeniem miary. Grek ukazuje to przekroczenie, skoro ono istnieje, ale wyznacza mu miejsce, a tym samym je ogranicza. Wyzwanie Achillesa po śmierci Patroklesa, złorzeczenia bohaterów tragicznych przeklinających los nie pociągają za sobą totalnego potępienia. Edyp wie, że nie jest niewinny. Jest winien wbrew sobie, stanowi także część losu. Skarzy się, ale nie wypowiada słów nieodwracalnych. Nawet Antygona buntuje się w imię tradycji, ażeby jej bracia znaleźli odpoczynek w grobie i obyczaje zostały uszanowane. W jej przypadku chodzi w pewnym sensie o bunt reakcyjny. W tle najbardziej rozpaczliwego śpiewu myśli greckiej, tej myśli o dwóch twarzach, kryje się niemal zawsze przeciw-śpiew, wieczne słowo Edypa, który ślepy i nieszczęśliwy uzna wszystko za dobre. „Tak” równoważy się z „nie”. Nawet kiedy Platon w postaci Kaliklesa daje prefigurację wulgarnego nietzscheanisty i kiedy Kalikles powiada: „*Ale jeśli się trafi mąż z odpowiednią naturą... wyrwie się i podepcie nasze formułki i kuglarskie sztuczki, i łagodne uroki świętych słów, i prawa przeciwne naturze wszystkie; powstanie i ukaże się jako pan nasz, on, niewolnik; wtedy rozbłyśnie sprawiedliwość natury*”¹⁰, nawet wówczas, kiedy odrzuca prawo, mówi słowo: natura.

Bunt metafizyczny zakłada bowiem uproszczone widzenie świata, którego nie mogli mieć Grecy. Dla Greków ludzie nie znajdowali się po jednej stronie a bogowie po drugiej: od pierwszych do drugich prowadziły stopnie. Idea niewinności przeciwstawionej winie, wizja historii streszczającej się całkowicie w walce dobra i zła była im obca. W ich świecie więcej jest błędów niż zbrodni, jedyna bowiem zbrodnia ostateczna to przekroczenie miary. (W świecie całkowicie historycznym, który nam zagraża, nie ma już błędów, są tylko zbrodnie, a pierwszą z nich jest umiar). Stąd szczególne pomieszanie okrucieństwa i pobłażliwości w micie greckim. Grecy nigdy nie zamykali myśli w warownym obozie i pod tym względem jesteśmy za nimi w tyle. Buntu niepodobna sobie wyobrazić inaczej niż przeciw komuś. Tylko pojęcie boga jako osoby, twórcy, a więc kogoś odpowiedzialnego za wszystko, nadaje sens protestowi ludzkiemu. Można więc powiedzieć bez paradoksu, że historia buntu w świecie zachodnim jest nieodłączna od historii chrześcijaństwa. I trzeba czekać na ostatnie chwile myśli antycznej, żeby bunt mógł odnaleźć swój język u filozofów okresu przejściowego, przede wszystkim i najgłębiej u Epikura i Lukrecjusza.

W straszliwym smutku Epikura pobrzmiwa już nowy ton. Ten smutek rodzi się z lęku przed śmiercią, który nieobcy jest umysłowi greckiemu. Ale patos tego lęku to element nowy: „Można zabezpieczyć się przeciwko wszystkiemu; ale wobec śmierci jesteśmy jak mieszkańcy rozbrojonej twierdzy”. Lukrecjusz zaś precyzuje: „Substancja tego ogromnego świata wydana jest śmierci i zniszczeniu”. Dlaczego więc odkładać radość na później? „Czekając, zużywamy życie, a umrzemy wszyscy w cierpieniu”, mówi Epikur. Trzeba więc używać rozkoszy. Lecz jakże dziwna to rozkosz! Polega na umocnieniu murów twierdzy, na zapewnieniu sobie chleba i wody w milczącym cieniu. Skoro śmierć

10 Platon, *Gorgiasz*, przekład Władysława Witwickiego, 1958 (przyp. tłum.).

nam zagraża, trzeba dowieść, że śmierć jest niczym. Jak Epiktet i Marek Aureliusz, Epikur odmawia śmierci bytu. „Śmierć jest dla nas niczym, albowiem to, co rozwiązane, pozbawione jest czucia, a co nie czuje, jest dla nas niczym”. Czy to nicość? Nie, bo wszystko na tym świecie jest materią i umrzeć znaczy tylko powrócić do elementu. Istota to kamień. Szczególna rozkosz, o której mówi Epikur, polega przede wszystkim na nieobecności bólu; to szczęście kamieni. Aby wymknąć się przeznaczeniu we wspaniałym porywie, który odnajdziemy u naszych wielkich klasyków, Epikur zabija wrażliwość; przede wszystkim zaś pierwszy krzyk wrażliwości, którym jest nadzieja. Nie można inaczej rozumieć tego, co filozof grecki mówi o bogach. Całe nieszczęście ludzi płynie z nadziei, która wydziera ich z ciszy twierdzy i rzuca na mury. w oczekiwaniu zbawienia. Te bezsensowne odruchy otwierają tylko rany troskliwie zabandażowane. Dlatego Epikur nie neguje bogów, ale ich oddala, w taki jednak sposób, że jedynym wyjściem dla duszy jest zamknąć się na nowo w murach. „Istota szczęśliwa i nieśmiertelna nie zabiega o nic i do zabiegów nie nakłania nikogo”. Lukrecjusz zaś dodaje: „Bogowie z samej swojej natury cieszą się nieśmiertelnością w najgłębszym spokoju, obcym sprawom naszym, od których są całkowicie oderwani”. Zapomnijmy więc o bogach, nie myślimy o nich nigdy, a „ni twoje myśli w dzień, ni sny nocne nie przyniosą ci niepokoju”.

Odnajdziemy później ten wieczny temat buntu, ale przekształcony w sposób istotny. Bóg nie dający ani nagrody, ani kary, bóg głuchy, jest jedynym religijnym wyobrażeniem zbuntowanych. Ale gdy Vigny przeklina milczenie boskie, Epikur orzeka, że skoro należy umrzeć, milczenie lepiej przygotowuje człowieka do tego losu niż słowa boga. Wielkim i nieustającym wysiłkiem tego niepospolitego umysłu jest wznieść mury wokół człowieka, umocnić twierdzę i zagłuszyć niepokonany krzyk ludzkiej nadziei. Gdy ów manewr strategiczny zostanie dokonany, wówczas, dopiero wówczas, Epikur, niczym bóg pośród ludzi, ogłosi zwycięstwo śpiewem, który wyraźnie określa obronny charakter jego buntu: „Udaremniłem twoje zasadzki, o łosie, odciąłem ci wszystkie prowadzące do mnie drogi. Nie damy się zwyciężyć ani tobie, ani żadnej złej sile. A kiedy nadejdzie nieunikniona godzina, nasza pogarda dla tych; co na próżno czepiają się życia, wybuchnie w tym oto pięknym śpiewie: O, jak żyliśmy godnie”.

Lukrecjusz, jedyny w swojej epoce, doprowadzi znacznie dalej tę logikę i otworzy ją na roszczenia nowoczesne. W gruncie rzeczy nie dodaje nic do Epikura. On także odrzuca wszelką zasadę eksplikacji niesprawdzalną dla zmysłów. Atom jest tylko schronieniem, gdzie istota, sprowadzona do elementów pierwszych, znajdzie w śmierci nieśmiertelnej rodzaj nieśmiertelności głuchej i ślepej, która dla Lukrecjusza, jak i dla Epikura, wyobraża jedyne możliwe szczęście. Musi jednak przyjąć, że atomy nie łączą się same w całość, a nie chcąc uznać wyższego prawa i negując przeznaczenie, wprowadza ruch przypadkowy, klinamen, który sprawia, że atomy stykają się i szepczą ze sobą. Zwróćmy uwagę, że pojawia się tu już wielki problem nowoczesny, kiedy to inteligencja odkrywa, że uwolnić człowieka od przeznaczenia znaczy wydać go przypadkowi; dlatego usiłuje przywrócić mu los, tym razem historyczny. Lukrecjusz nie dochodzi do tego. Jego nienawiści do losu i śmierci wystarcza ta ziemia pijana, gdzie atomy tworzą byty przypadkiem i gdzie przypadkiem byty rozsypują się w atomy. Ale słownik Lukrecjusza świadczy o nowej wrażliwości. Warowna twierdza staje się oszańcowanym obozem. *Moenta rnundi*, wały świata, są jednym z kluczowych określeń w retoryce Lukrecjusza. Oczywiście, wielkim zadaniem w tym obozie jest zagłuszyć nadzieję. Ale metodyczne wyrzeczenie Epikura przekształca się w ascezę, którą koronują niekiedy złorzeczenia. Pobożnością dla Lukrecjusza jest niewątpliwie „moc ogarniania wszystkiego niezmaconym umysłem”. Ale tym umysłem wstrząsa niesprawiedliwość wyrządzona człowiekowi. Pod presją oburzenia nowe pojęcia zbrodni, niewinności, winy i kary bieżą przez wielki poemat o naturze rzeczy. Mówi się tu o „pierwszej zbrodni religii”, o Ifigenii i jej zamordowanej niewinności; o bóstwie takim mającym cechy, że „często bierze stronę winowajców i niezastudzoną karą pozbawia życia niewinnych”. Jeśli Lukrecjusz sztydzi ze strachu przed karą na tamtym świecie, to nie jest to odruch buntu obronnego, ale rozumowanie atakujące: dlaczego zło miałoby zostać ukarane, skoro widzimy już teraz, że dla dobra nie ma nagrody?

W epoce Lukrecjusza sam Epikur stanie się wspaniałym buntownikiem, jakim zgoła nie był:

*Gdy przed oczami ludzi życie, z wolności wyzute,
Leżało w błoto wdeptane ciężkim religii butem,
Która nad ziemią ciemną i ponad niebo niewidne
Raziła strachem śmiertelnych tocząc swój łeb ohydny,
Pierwszy Epikur, Greczyn, trwogą nie splamił twarzy,
Podniósł zuchwale oczy, do walki stanąć się ważył.
...Teraz, zdeptana religio, komu zwycięstwo ogłosisz,
Gdy nas zwycięstwa duma pod samo niebo wynosi.¹¹*

Widać tu różnicę pomiędzy tym nowym bluźnierstwem a złorzeczeniem antycznym. Bohaterowie greccy pragnęli stać się bogami już istniejącymi. Chodziło o wzniesienie się na wyższy stopień. Człowiek Lukrecjusza, na odwrót, uczestniczy w rewolucji. Negując niegodnych i zbrodniczych bogów, sam zajmuje ich miejsce. Opuszcza warowny obóz i rozpoczyna pierwsze ataki na bóstwo w imię cierpienia ludzkiego. W świecie antycznym zabójstwo jest niewytłumaczalne i nie można go odpokutować. Już u Lukrecjusza mord dokonany przez człowieka jest tylko odpowiedzią na mord dokonany przez boga. Nie przypadkiem poemat Lukrecjusza kończy się niebywałym obrazem: stosy trupów wypełniających sanktuaria boskie to oskarżyciele dżumy.

Ten nowy język jest niezrozumiały bez pojęcia boga jako osoby, które zaczyna się kształtować powoli w odczuciu współczesnych Epikurowi i Lukrecjuszowi. Od tego boga bunt może żądać osobistych rachunków. Skoro on panuje, bunt ze stanowczością nieubłaganą ogłasza „nie” ostateczne. W osobie Kaina pierwszy bunt zbiega się z pierwszą zbrodnią: bunt współczesny bardziej też jest dziełem jego synów niż uczniów Prometeusza. W tym sensie energię zbuntowaną uruchamia przede wszystkim Bóg Starego Testamentu. I, w kierunku odwrotnym: trzeba poddać się Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba, kiedy, jak Pascal, zakończyło się karierę inteligencji zbuntowanej. Dusza najbardziej wątpiąca szuka najsurowszego jansenizmu.

Z tego punktu widzenia Nowy Testament może być uważany za próbę odpowiedzi zawczasu wszystkim Kainom świata, ponieważ przydaje łagodności postaci Boga i ustanawia orędownika między nim a ludźmi. Chrystus przyszedł, aby rozwiązać dwa problemy zasadnicze, które są właśnie problemami zbuntowanych: zła i śmierci. Jego rozwiązanie polegało przede wszystkim na tym, że doświadczył obu. Bóg-człowiek cierpi także, i cierpi bez skargi. Nie można obarczyć go winą za zło i śmierć, skoro jest rozdarty i umiera. Noc na Golgocie dlatego ma tak wielkie znaczenie w historii ludzi, że w jej ciemnościach istota boska, jawnie porzucając tradycyjne przywileje, przeżyła aż do końca lęk śmierci z rozpaczą włącznie. W ten sposób można wytłumaczyć *Lema sabachthani* i straszliwe zwątpienie Chrystusa w chwili agonii. Agonia byłaby lekka, gdyby podtrzymywała ją wieczna nadzieja. Aby Bóg stał się człowiekiem, musi zaznać rozpacz. Gnostycyzm, który jest owocem greckochrześcijańskiej współpracy, przez dwa wieki, w odpowiedzi na myśl judaistyczną, usiłował podkreślać ten moment. Znana jest ilość orędowników wyobrażonych przez Walentyniana na przykład. Lecz eony w tym kiermaszu metafizycznym odgrywają taką rolę, jak prawdy pośredniczące w hellenizmie. Mają zmniejszyć absurdalność sam na sam nędznego człowieka z nieubłaganym bogiem. W szczególności rolę tę spełnia drugi, okrutny i bezlitosny bóg Marcjona. Ów demiurg stworzył świat skończony i śmierć. Powinniśmy go nienawidzić, a jednocześnie zaprzeczać jego kreacji ascezy, aż ją zniszczymy dzięki abstynencji seksualnej.

Jest to więc asceza pyszna i buntownicza. Marcjon wszakże kieruje bunt przeciw bogu niższemu, żeby tym bardziej pomnożyć chwałę boga wyższego. Gnoza przez swój rodowód grecki jest pojednawcza i zmierza do usunięcia judaistycznego dziedzictwa z chrystianizmu. Zawczasu też chce ustrzec się przed augustianizmem o tyle, o ile ten ostatni dostarcza argumentów wszelkiemu buntowi. Według Bazylidesa, na przykład, męczennicy grzeszyli, skoro cierpieli, i grzeszył nawet sam Chrystus. Szczególna idea, która usiłuje jednak odjąć niesprawiedliwość cierpieniu. Na miejsce wszechpotężnej i arbitralnej łaski gnostycy chcieli wprowadzić greckie pojęcie inicjacji, które pozostawia człowiekowi wszystkie szanse. Ogromna ilość sekt gnostyckich drugiej generacji wyraża

¹¹ Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, przekład Edwarda Szymańskiego, 1957 (przyp. tłum.).

ów wieloraki i zaciekły wysiłek myśli greckiej, aby świat chrześcijański uczynić bardziej dostępnym i odebrać racje buntowi, który hellenizm uważał za najgorsze zło. Ale Kościół potępił ten wysiłek, a potępiając pomnożył liczbę zbuntowanych.

Można powiedzieć, że w miarę jak ród Kaina triumfował coraz bardziej z biegiem wieków, Bóg Starego Testamentu zaznawał niespodziewanych sukcesów. Błuzniercy w sposób paradoksalny ożywiają zazdrosnego Boga, którego chrystianizm chciał wygnać ze sceny historii. Jednym z ich zuchwałstw najgłębszych było zaanektowanie samego Chrystusa, którego dzieje urywano w momencie ukrzyżowania i gorzkiego krzyku poprzedzającego agonię. Tak przetrwał nieubłagany bóg nienawiści, w rozumieniu zbuntowanych stosowniejszy dla tego świata. Aż do Dostojewskiego i Nietzschego bunt godzi w bóstwo okrutne i kapryśne, które bez uzasadnionych powodów woli ofiarę Abła od ofiary Kaina i prowokuje w ten sposób pierwszy mord. Dostojewski w wyobraźni, Nietzsche realnie poszerzą niezmiernie zakres myśli zbuntowanej i zażądają rachunków nawet od Boga miłości. Nietzsche będzie uważał, że Bóg umarł w duszach jego współczesnych. Jak jego poprzednik, Stirner, zaatakujże wówczas złudzenie, jakoby Bóg, pod postacią moralności, miał zająć trwałe miejsce w duchowych wyobrażeniach epoki. Ale aż do nich myśl libertyńska, na przykład, poprzestawała na negowaniu dziejów Chrystusa („tej płaskiej powieści”, według Sade’a) i podtrzymywała tradycję strasznego Boga, nawet mu przecząc.

Lecz jak długo Zachód był chrześcijański, rolę pośredniczek między niebem a ziemią spełniały Ewangelie. Odpowiedzią na każdy samotny krzyk buntu było największe z cierpień. Skoro Chrystus je zniósł, i to dobrowolnie, żadne cierpienie nie może być niesprawiedliwe, każdy ból jest konieczny. W pewnym sensie gorzką intuicję chrystianizmu i jego uzasadniony pesymizm, jeśli idzie o serce ludzkie, uprawnia fakt, że dotycząca wszystkich niesprawiedliwość tak samo zadowala człowieka, jak totalna sprawiedliwość. Tylko ofiara niewinnego mogła więc być wytłumaczeniem długo i powszechnie torturowanej niewinności. Tylko rozpaczliwe cierpienie Boga mogło ulżyć agonii człowieka. Jeśli wszystko bez wyjątku, od nieba po ziemię, jest wydane cierpieniu, osobliwe szczęście staje się możliwe.

Ale od chwili, kiedy chrystianizm po okresie zwycięskim został poddany krytyce rozumu, dokładnie w miarę tego, jak negowano boskość Chrystusa, ból znowu stał się udziałem ludzi. Porzucony Jezus to jeszcze niewinny, którego przedstawiciele Abrahamowego Boga umęczyli przykładnie. Przepaść dzieląca pana od niewolników otwiera się na nowo i bunt wciąż krzyczy przed zastygłym obliczem zazdrosnego bóstwa. Myśliciele i artyści libertyńscy przygotowali ten nowy podział, atakując z konieczną ostrożnością moralność i boskość Chrystusa. Callot ukazuje trafnie ten świat nawiedzonych żebraków, których szyderstwa, wpieryw utajone, uderzą w niebo, gdy zjawi się Don Juan Moliere. Przez dwa wieki, które przygotowują rewolucyjne i świętokradcze wstrząsy końca XVIII stulecia, cały wysiłek myśli libertyńskiej będzie zmierzał do ukazania niewinności albo głupoty Chrystusa, by móc go włączyć do godnego szacunku lub drwiny świata ludzi. W ten sposób zostanie uprzętnięty teren przed wielkim atakiem na wrogie niebo.

NEGACJA ABSOLUTNA

Historycznie pierwsza spójna ofensywa, która w jednej ogromnej maszynie wojennej gromadzi argumenty myśli libertyńskiej aż po księdza Meslier i Woltera, jest dziełem Sade’a. Oczywiście więc, że jego negacja jest najbardziej skrajna. Z buntu Sade’a wyprowadza jedynie „nie” absolutne. Bo też dwadzieścia siedem lat więzienia nie kształtuje umysłowości pojedynczej. Tak długie zamknięcie rodzi lokaja albo oprawcę, a

czasem obu w jednym człowieku. Jeśli dusza jest dość silna, żeby zbudować w więzieniu moralność, która by nie była moralnością poddaństwa, będzie to najczęściej moralność panowania. Każda etyka samotności zakłada władzę. Pod tym względem Sade jest przykładny: traktowany okrutnie przez społeczeństwo, odpowiada mu tym samym. Pisarz to drugorzędny, mimo kilku udatnych fragmentów i nieumiarkowanych pochwał naszych współczesnych. Podziwiany jest dziś z tak wielką naiwnością dla przyczyn nie mających nic wspólnego z literaturą.

Powiada się, że jest filozofem w okowach i pierwszym teoretykiem absolutnego buntu. Mógł nim być rzeczywiście. W więzieniu marzenia nie znają granic, rzeczywistość niczemu nie jest wężdziłem. Umysł w okowach traci tyleż na przenikliwości, ile zyskuje na furii. Sade znał jedną tylko logikę: logikę uczuć. Nie zbudował filozofii, ścigał tylko potworny sen prześladowanego. Ale ten sen jest proroczy. Zapięte żądanie wolności doprowadziło Sade'a do królestwa niewoli; bezmierne pragnienie wzbronionego mu życia znalazło zaspokojenie w coraz bardziej szaleńczym marzeniu o zniszczeniu uniwersalnym. W tym przynajmniej Sade jest naszym współczesnym. Zobaczmy, jakie są jego kolejne negacje.

LITERAT

Czy Sade jest ateistą? Mówi to sam i wierzymy mu, kiedy jeszcze przed uwięzieniem pisze *Dialog pomiędzy księdzem i umierającym*; potem, wobec jego świętokradczej furii, zaczynamy się wahać. Jedną z jego najokrutniejszych postaci, Saint-Fond, bynajmniej nie neguje Boga. Poprzestaje na rozwinięciu gnostyckiej teorii o złym demiurgu i wyciąga z tego odpowiednie wnioski. Powiada się, że Saint-Fond nie jest Sade'em. Na pewno. Postać nigdy nie jest autorem, który ją stworzył. Jednakże pisarz może być wszystkimi postaciami równocześnie. Otóż wszyscy ateści Sade'a przyjmują jako zasadę nieistnienie Boga z tej prostej przyczyny, że istnienie Boga zakładałoby jego obojętność, złość i okrucieństwo. Największe dzieło Sade'a kończy się dowodem boskiej głupoty i nienawiści. Niewinna Justyna biegnie podczas burzy, a zbrodniczy Noirceuil przysięga, że się nawróci, jeśli oszczędzi ją piorun niebios. Piorun przeszywa Justynę, Noirceuil triumfuje, zbrodnia człowieka nadal będzie odpowiedzią na zbrodnię Boga¹². Jest to więc zakład libertyński, replika na zakład pascalowski.

Sade zatem wyobraża sobie Boga jako istotę zbrodniczą, która miażdży człowieka i neguje go. Że zabójstwo jest atrybutem boskim, wynika to zdaniem Sade'a wyraźnie z historii religii. Dlaczego więc człowiek miałby być cnotliwy? Pierwszym odruchem więźnia jest wybór konsekwencji skrajnej. Jeśli Bóg zabija człowieka i neguje go, nic nie może przeszkodzić człowiekowi w negowaniu i zabijaniu bliźnich.

To obłądne wyzwanie nie przypomina w niczym spokojnej negacji, którą znaleźć można jeszcze w *Dialogu* z 1782. Ani spokojny, ani szczęśliwy nie jest ten, kto woła: „Nic nie jest moje, nic nie jest ze mnie”, i konkluduje: „Nie, nie, i cnota, i występki, wszystko przemieszka się w grobie”. Idea Boga to wedle niego jedyna rzecz, „której nie może przebaczyć człowiekowi”. Już słowo „przebaczyć” jest szczególnie u niego, u tego profesora tortur. Ale to sobie samemu nie może przebaczyć idei, którą jego rozpaczliwe widzenie świata i kondycja więźnia odtrącają bez pardonu. Odtąd podwójny bunt będzie wyznaczał rozumowanie Sade'a: przeciwko porządkowi świata i przeciwko sobie. Ponieważ te dwa bunty są sprzeczne wszędzie, tylko nie w udręczonym sercu prześladowanego, rozumowanie Sade'a będzie dwuznaczne lub uprawnione zależnie od tego, czy spojrzeć na nie w świetle logiki, czy współczucia.

Będzie więc negował człowieka i jego moralność, skoro Bóg je neguje. Jednocześnie jednak będzie negował Boga, który dotąd był mu poręczycielem i współnikiem. W imię czego? W imię instynktu przemożnego u kogoś, komu nienawiść ludzka kazała żyć w murach więzienia, instynktu seksualnego. Czym jest ten instynkt? Z jednej strony głosem

12 *Justyna albo nieszczęścia Cnoty* (przyp. tłum.).

natury¹³, z drugiej ślepych porywem żądającym całkowitego posiadania istot, nawet za cenę ich zniszczenia. Sade odrzuci Boga w imię natury — ideologia epoki dostarczy mu rozpraw mechanistycznych — i z natury uczyni potęgę niszczycielską. Natura dla Sade'a to płeć; logika doprowadzi go do świata bez praw, gdzie jedynym władcą będzie nieograniczona siła pragnienia. Tu jest jego szalone królestwo i tu odnajdzie swój krzyk najpiękniejszy: „Czym są wszystkie istoty ziemi wobec jednego z naszych pragnień!”. Długie wywody, w których bohaterowie Sade'a wykazują, że naturze trzeba zbrodni, że musi niszczyć, żeby budować, i że pomaga się jej tworzyć, niszcząc samego siebie, mają na celu uzasadnienie absolutnej wolności więźnia Sade'a, zbyt niesłusznie uciskanego, żeby nie pragnął wybuchu, który wszystko wysadzi w powietrze. Tu jest w opozycji do swego czasu: wolność, której żąda, nie jest wolnością zasad, ale instynktów.

Sade niewątpliwie marzył o republice uniwersalnej, której program wyklada nam jego mądry reformator, Zame. Dowodzi w ten sposób, że jednym z kierunków buntu, który w miarę nabierania szybkości coraz mniej może cierpieć ograniczenia, jest wyzwolenie całego świata. Ale wszystko w nim przeczy temu zbożnemu marzeniu. Nie jest przyjacielem rodzaju ludzkiego, nienawidzi filantropów. Równość, o której czasami mówi, jest pojęciem matematycznym: równowartość przedmiotów, którymi są ludzie, odrażająca równość ofiar. Ten, kto w swym pragnieniu idzie do końca, musi wszystkim zawładnąć, jego prawdziwe spełnienie jest w nienawiści. Republika Sade'a nie wolność ma za zasadę, lecz samowolę. „Sprawiedliwość — pisze ten szczególny demokrat — nie ma egzystencji realnej. Jest bóstwem wszystkich namiętności”.

Najbardziej pod tym względem odkrywczy jest sławny paszkwil o ciekawym tytule, który Dolmance czyta w *Filozofii buduaru*: „Francuzi, jeszcze jeden wysiłek, jeśli chcecie zostać republikanami”. Pierre Klossowski¹⁴ słusznie to podkreśla: ów paszkwil dowodzi rewolucjonistom, że ich republika wspiera się na zabójstwie króla z bożej łaski i że gilotynując Boga 21 stycznia 1793, na zawsze pozbawili się prawa do skazywania zbrodni i krytyki złoczynnych instynktów. Monarchia broniąc siebie broniła idei Boga, który ustanowił prawa. Republika natomiast istnieje o własnych siłach i obyczajów nie powinny w niej określać przykazania. Jest jednak wątpliwe, czy Sade miał głębokie poczucie świętokradztwa, jak sądzi Klossowski, i czy właśnie ta na wpół religijna odraza doprowadza go do wniosków, jakie formułuje.

Wnioski były wpierw, potem dopiero znalazł się właściwy argument dla usprawiedliwienia absolutnej wolności obyczajów, której chciał żądać od władz swego czasu. Logika namiętności obala tradycyjny porządek rozumowania i konkluzję stawia przed przesłankami. Żeby się o tym przekonać, wystarczy ocenić niezwykły ciąg sofizmatów, którymi w tym tekście Sade uzasadnia oszczerstwo, grabież i mord, domagając się, aby były tolerowane w nowym państwie.

A jednak właśnie wtedy jego myśl jest najgłębsza. Z przenikliwością zdumiewającą odrzuca rzekomy związek wolności i cnoty. Wolność, zwłaszcza gdy marzy o niej więzień, nie znosi ograniczeń. Jest zbrodnią albo nie jest wolnością. W tym zasadniczym punkcie Sade nigdy się nie zmienił. Ten człowiek, który głosił tylko sprzeczności, odnajduje spójność absolutną, gdy idzie o karę śmierci. Amator wyrafinowanych egzekucji, teoretyk zbrodni seksualnej, nie mógł nigdy ścierpieć legalnej zbrodni. „Moje narodowe więzienie, z gilotyną przed oczami, jest mi stokroć większym cierpieniem niż wszystkie możliwe Bastylie”. Z tej odrazy czerpał odwagę, aby podczas Terroru publicznie opowiadać się za umiarkowaniem, i wielkodusznie wystąpił w obronie teściowej, która wtrąciła go do więzienia. W kilka lat później Nodier jasno, choć może nieświadomie, określił postawę, której uparcie bronił Sade: „Można zrozumieć, że człowiek zabija w paroksyzmie namiętności. Nie można zrozumieć, że ze spokojną rozważą, pod pretekstem godności urzędu, każe zabijać drugiemu”. Znajdujemy tu wątek idei, którą rozwinie Sade: ten, co zabija, winien zapłacić własną osobą. Jak widać, Sade jest bardziej moralny niż nasi współcześni.

Ale jego nienawiść do kary śmierci jest przede wszystkim nienawiścią do ludzi, którzy dostatecznie wierzą w cnotę własną albo swojej sprawy, by ośmielić się karać śmiercią, kiedy sami są może zbrodniarzami. Nie można jednocześnie wybierać zbrodni dla siebie i

¹³ Wielcy zbrodniarze Sade'a tłumaczą swoje przestępstwa tym, że mają ogromne apetyty seksualne, wobec których są bezsilni (przyp. autora).

¹⁴ *Sade mon prochain* (przyp. autora).

kary dla innych. Trzeba otworzyć więzienia albo dać dowód — niemożliwy — własnej cnoty. Od chwili gdy akceptuje się zabójstwo, choćby raz jeden, trzeba się zgodzić na zabójstwo powszechne. Przestępca, który działa zgodnie z naturą, nie może bez nadużyć stanąć po stronie prawa. „Jeszcze jeden wysiłek, jeśli chcecie zostać republikanami”, znaczy: „Zgódźcie się na wolność zbrodni, bo jest to jedyna wolność rozsądna, i wejdźcie na zawsze w bunt, jak wchodzi się w łaskę”. Totalne podporządkowanie się złu staje się wówczas straszną ascezą, która musiała przerazić republikę Oświecenia i dobroci naturalnej. Ta republika, której pierwszym odruchem wskutek znamiennej zbieżności było spalenie rękopisu *Stu dwudziestu dni Sodomy*, nie mogła nie oskarżyć tak heretyckiej wolności i wtrącić znów do więzienia nazbyt kompromitującego wyznawcę. Tym samym dawała mu okazję do pchnięcia jeszcze dalej zbuntowanej logiki.

Republika uniwersalna mogła być marzeniem Sade'a, nigdy pokusą. W polityce jego prawdziwą postawą jest cynizm. W *Spółczeństwie przyjaciół zbrodni* opowiada się ostentacyjnie za rządem i jego prawami, do których pogwałcenia przecież zmierza. Tak więc sutenerzy głosują za deputowanym konserwatywnym. Obmyślany przez Sade'a projekt zakłada życzliwą neutralność władzy. Republika zbrodni przynajmniej na razie nie może być uniwersalna. Musi udawać posłuszeństwo prawu. Mimo to w świecie, gdzie regułą postępowania jest zabójstwo, pod niebem zbrodni, w imię zbrodniczej natury, Sade jest posłuszny tylko niestrudzonemu pragnieniu. Ale pragnąc bezgranicznie to zgodzić się również, by być bezgranicznie upragnionym. Wolność niszczenia zakłada, że człowiek sam może być zniszczony, trzeba więc walczyć i panować. Prawem tego świata jest siła; jego motorem wola mocy.

Przyjaciół zbrodni w gruncie rzeczy szanuje tylko dwa rodzaje potęgi: opartą na przypadku urodzenia, którą zna ze swego środowiska, oraz tę, kiedy uciskany może dorównać zbrodniczością libertyńskim panom, niezmiennym bohaterom Sade'a. Ta mała grupa potężnych, którzy dostąpili inicjacji, wie, że do nich należą wszystkie prawa. Kto wątpi choćby przez sekundę o tym niebezpiecznym przywileju, zostaje natychmiast wygnany z trzódki i na powrót staje się ofiarą. Tak dochodzi się do moralnego blankizmu: grupa mężczyzn i kobiet, dlatego że posiada osobliwą wiedzę, bez wahań staje ponad kastą niewolników. Jedyne jej problem polega na organizacji, która umożliwi korzystanie w całej pełni z praw odpowiadających straszliwemu ogromowi pragnień.

Nie mogą się spodziewać, że zawładną całym światem, dopóki świat nie zaakceptuje prawa zbrodni. Sade nie wierzył zresztą nigdy, że jego naród zgodzi się na dodatkowy wysiłek, który uczyni go „republikańskim”. Ale jeśli zbrodnia i pragnienie nie są prawem całego świata, jeśli nie rządzą przynajmniej na określonym terytorium, nie są zasadami jedności, ale fermentem konfliktu. Nie są prawem i człowiek na powrót odnajduje rozbitcie i przypadek. Trzeba więc stworzyć świat dokładnie na miarę nowego prawa. Żądanie jedności, zawiedzione przez Univerzum, zadowoli się mikrokosmosem. Prawu potęgi nie starcza nigdy cierpliwości, by zdobyć cały świat. Musi wyodrębnić natychmiast teren swej działalności, nawet jeśli trzeba otoczyć go drutami kolczastymi i wznieść wokół wieże strażnicze.

U Sade'a to prawo tworzy miejsca zamknięte, buduje po siedmiokroć otoczone murami zamki, z których niepodobna uciec i gdzie społeczność pragnienia i zbrodni funkcjonuje bez zgrzytów wedle nieubłaganego regulaminu.

Nieokiełznany bunt, żądanie wolności totalnej prowadzi do niewoli większości. Emancypacja człowieka kończy się dla Sade'a w tych kazamatach rozpusty, gdzie rodzaj ministerstwa występku decyduje o życiu i śmierci mężczyzn i kobiet, na zawsze włączonych do piekła konieczności. Dzieło jego obfituje w opisy tych miejsc wybranych; feudalni libertyni dowodzą tu zgromadzonym ofiarom ich absolutnej niemocy i poddaństwa i przypominają słowa księcia de Blangis do motłochu w *Stu dwudziestu dniach Sodomy*: „Umarliście już dla świata”.

Sade także mieszkał w wieży Wolności, ale w Bastylii. Bunt absolutny uchodzi wraz z nim do ponurej twierdzy, skąd nie może wyjść nikt: ani prześladowani, ani prześladowcy. Żeby ufundować swoją wolność, musi zorganizować absolutną konieczność. Nieograniczona wolność pragnienia neguje drugiego człowieka i znosi litość. Trzeba zabić serce, tę „słabość ducha”; miejsce zamknięte i regulamin wezmą to na siebie. Regulamin, który gra kapitalną rolę w bajecznych zamkach Sade'a, uświęca świat

podejrzliwości. Pozwala wszystko przewidzieć, aby niespodziewana czułość czy litość nie udaremniły planów samowolnej rozkoszy. Dziwna rozkosz, doprawdy, której doznaje się na rozkaz. „Będzie się wstawać co dzień o dziesiątej rano...”! Trzeba jednak przeszkodzić, by rozkosz nie zamieniła się w przywiązanie, trzeba ją wziąć w karby i uczynić hartowną. Trzeba też, żeby przedmioty rozkoszy nie pojawiały się nigdy jako osoby. Jeśli człowiek jest „rodzajem rośliny całkowicie materialnej”, może być traktowany tylko jako przedmiot, i jako przedmiot doświadczenia. Za drutami kolczastymi republiki Sade’a są jedynie mechanicy i mechanika. Regulamin, sposób zastosowania mechaniki, wyznacza miejsce wszystkiemu. Te haniebne klasztory mają swoje reguły, wzorowane w sposób znamieny na regułach wspólnot religijnych. Libertyn dokona więc spowiedzi publicznej. Ale znaczenie się zmienia: „Jeśli nie ma na nim zmayı, jest winien”.

W ten sposób Sade, zgodnie z obyczajem swoich czasów, tworzy społeczeństwo idealne. Ale wbrew swoim czasom kodyfikuje naturalne zło w człowieku. Prześladowca buduje państwo potęgi i nienawiści, w cyfrach obliczając nawet zdobytą wolność. Jego filozofia streszcza się wówczas w zimnej rachunkowości zbrodni: „Zmasakrowano przed 1 marca: 10. Od 1 marca: 20 Odeszło: 16. Razem: 46”. Prekursor niewątpliwy, jak widać, jednak skromny jeszcze.

Gdyby wszystko kończyło się na tym, Sade zasługiwałby na zainteresowanie tylko jako zapoznany prekursor. Ale most zwodzony został usunięty i trzeba żyć w zamku. Choć regulamin jest tak szczegółowy, nie może przewidzieć wszystkiego. Niszczy, ale nie buduje. Władcy tych udreżonych społeczności nie znajdą upragnionych satysfakcji. Sade często przyzywa „słodki obyczaj zbrodni”. Nic tu jednak nie przypomina słodczy: raczej wściekłość zakutego w kajdany człowieka. Bo też chodzi o rozkosz, a największa rozkosz zbiega się z największym unicestwieniem. Posiadać to, co się zabija, spółkować z cierpieniem, oto moment wolności totalnej, ku której zmierza cała organizacja zamków. Ale zbrodnia seksualna, niszcząc przedmiot rozkoszy, niszczy też samą rozkosz, która istnieje tylko w chwili niszczenia. Trzeba więc zawładnąć innym przedmiotem i znowu go zabić, i jeszcze innym, aż po nieskończoność wszelkich możliwych przedmiotów. Tak osiąga się to ponure nagromadzenie scen erotycznych i zbrodniczych, utrwalonych w powieściach Sade’a i paradoksalnie pozostawiających czytelnikowi wspomnienie odrażającej czystości.

Cóż by w tym świecie robiło szczęście, wielka kwitnąca radość ciał zgodnych i współuczestniczących? Ściga się tu niemożliwe, by wymknąć się rozpacz, a rozpacz czeka u kresu; biegnie się od jarzma do jarzma, od więzienia do więzienia. Jeśli tylko w naturze jest prawda, jeśli w naturze żądza i zniszczenie są jedynie uprawnione, wówczas nie dość całego władztwa człowieka, aby ugasić pragnienie krwi, zagładę dodając do zagłady; trzeba uciec się do zagłady powszechnej. Trzeba, według formuły Sade’a, zostać katem natury. Ale i to niełatwo osiągnąć. Kiedy rachunki są zamknięte, a wszystkie ofiary zmasakrowane, kaci zostają twarzą w twarz w samotnym zamku. Czegoś brak im jeszcze. Storturowane ciała powracają w elementach do natury, gdzie znów narodzi się życie. Nawet mord nie jest zupełny: „Zabójstwo odbiera tylko pierwsze życie jednostce, trzeba by móc odebrać jej drugie...”. Sade obmyśla zamach na naturę: „Mam wstręt do natury... Chciałbym przeszkodzić jej planom, pokrzyżować jej ruchy, zatrzymać koło gwiazd, wstrząsnąć ciałami niebieskimi unoszącymi się w przestrzeni, zniszczyć to, co jej służy, ochronić to, co ją niszczy, słowem, znieważać ją w jej dziełach, i nie mogę tego osiągnąć”. Na próżno wyobraża mechanika, który mógłby wysadzić wszechświat, wie, że w pyłe ciał niebieskich przetrwa życie. Zamach na naturę jest niemożliwy. Niepodobna zniszczyć wszystkiego, zawsze coś pozostanie. „Nie mogę tego osiągnąć...”, ów świat nieubłagany i lodowaty rozluźnia się nagle w strasznej melancholii i Sade, choć tego nie chciał, w końcu nas wzrusza. „Moglibyśmy może zaatakować słońce, odebrać je światu albo nim świat podpalić, to dopiero byłyby zbrodnie...”. Tak, to byłyby zbrodnie, ale nie zbrodnia ostateczna. Trzeba iść dalej: kaci mierzą się spojrzeniem.

Są sami i jedno prawo nimi rządzi, prawo potęgi. Skoro zgodzili się na nie, gdy byli panami, nie mogą go odrzucić, kiedy przeciw nim się zwraca. Każda potęga chce być jedyna i samotna. Trzeba znowu zabijać: teraz jest kolej na panów. Sade widzi tę konsekwencję i nie cofa się. Szczególny stoicyzm występku rozświetla nieco to dno buntu. Nie będzie zabiegał, by wejść do świata czułości i kompromisu. Most zwodzony nie

opadnie, i zgodzi się na unicestwienie własne. Niepowściągnięta siła odmowy łączy się u końca z bezwarunkową akceptacją, co nie jest pozbawione wielkości. Pan zgadza się teraz być niewolnikiem, a może nawet tego pragnie. „Szafot też będzie dla mnie tronem rozkoszy”.

Największe zniszczenie zbiega się więc z największą afirmacją. Panowie rzucają się na siebie i to dzieło powstałe ku chwale libertynizmu „zapełniają trupy libertynów, którzy padli osiągając szczyty geniuszu”¹⁵. Najpotężniejszy ostatecznie się przy życiu; ten samotny, Jedyny, którego Sade gloryfikuje, jest nim samym.

Panuje wreszcie, pan i bóg. Ale w chwili najwyższego zwycięstwa sen się rozwiewa. Jedyny staje się na powrót więźniem, którego niepoohamowana imaginacja tchnęła weń życie; stapia się z nim. Jest sam rzeczywiście, w krwawej Bastylji, której mury chronią rozkosz jeszcze nie zaspokojoną, ale już bez przedmiotu. Triumfował tylko we śnie i te dziesiątki tomów, wypełnionych okrucieństwem i filozofią, streszczają nieszczęsną ascezę, halucynacyjny marsz od totalnego „nie” do totalnego „tak”, zgodę na śmierć wreszcie, która przekształca zabójstwo wszystkiego i wszystkich w samobójstwo kolektywne.

Sade został zgilotynowany *in effigie*; i zabijał tylko w wyobraźni. Prometeusz staje się Onanem. Zakończy swoje życie jako więzień, ale w domu obłąkanych, grając sztuki na przypadkowej estradzie pośród szaleńców. Marzenie i twórczość dały śmieszny ekwiwalent zadowolenia, którego odmówił mu porządek świata. Pisarz, oczywiście, nie musi sobie niczego odmawiać. Przynajmniej on obala granice i pragnienie może zostać zaspokojone. Pod tym względem Sade jest urodzonym literatem. Zbudował fikcję, by stworzyć sobie złudzenie egzystencji. Nad wszystkim umieścił „zbrodnię moralną, do której dochodzi się pisząc”. Jego bezsprzeczną zasługą jest, że od razu, z nieszczęsną przenikliwością nagromadzonej furii, ukazał skrajne konsekwencje logiki zbuntowanej, kiedy zapomina ona o prawdzie swych początków. Te konsekwencje to zamknięta społeczność, zbrodnia powszechna, arystokracja cynizmu i wola apokalipsy. Zostaną odnalezione w wiele lat po nim. Ale wydaje się, że zakosztowawszy ich Sade zaplątał się we własne sieci i wyjście znalazł jedynie w literaturze. Rzecz ciekawa, że to Sade skierował bunt na drogi sztuki, którymi romantyzm poprowadzi go jeszcze dalej. Sam zostanie jednym z tych pisarzy, o których powiada, że „zepsucie jest dla nich tak niebezpieczne, działa na nich z taką mocą, że ogłaszając swoje straszne systemy za cel mają własne zbrodnie przedłużyć poza własne życie; nie mogą sami ich więcej popełniać, ale przeklęte ich pisma sprawiają, że zostaną popełnione, i ta słodka myśl, którą zabierają ze sobą do grobu, jest im pocieszeniem w chwili śmierci, gdy muszą wyrzec się wszystkiego”. Zbuntowane dzieło Sade’a mówi więc o pragnieniu przetrwania. Jeśli nawet nieśmiertelność, której pożąda, jest nieśmiertelnością Kaina, pożąda jej przeciw i wbrew sobie daje świadectwo najważniejszej prawdzie buntu metafizycznego.

Zresztą nawet potomstwo Sade’a skłania do złożenia mu hołdu. Jego spadkobiercy nie wszyscy są pisarzami. Sade bez wątpienia cierpiał i umarł po to, by ożywić wyobraźnię literackich kawiarni i artystycznych dzielnic. Ale to jeszcze nie wszystko. Sukces Sade’a w naszej epoce tłumaczy się tym, że jego marzenie jest zgodne z odczuciem współczesnym: żądanie totalnej wolności i dehumanizacja dokonywana na zimno przez inteligencję. Redukcja człowieka do przedmiotu doświadczenia, regulamin określający stosunek woli potęgi do człowieka-przedmiotu, zamknięty obóz, gdzie to potworne doświadczenie zostaje dokonane, oto nauki, które odnajdą teoretycy potęgi, gdy zaczną organizować epokę niewolników.

W dwa wieki wcześniej, w ograniczonej skali, Sade opiewał społeczności totalitarne w imię oszalałej wolności, której bunt zgoła nie żąda. Z jego pojawieniem się rozpoczyna się historia i tragedia współczesna. Lecz Sade sądził, że w społeczeństwie, które opiera się na wolności zbrodni, powinna istnieć wolność obyczajów; zakładał, że istnieją granice niewoli. Nowa epoka poprzestała w sposób szczególny na stopieniu w jedno jego marzeń o republice uniwersalnej i jego technikę upodlenia. Na koniec to, czego nienawidził najbardziej, to znaczy zabójstwo legalne, zagarnęło odkrycia, które chciał oddać w służbę zabójstwa z instynktu. Zbrodnia, w rozumieniu Sade’a niezwykły i rozkoszny owoc zła nieposkromionego, jest dziś tylko ponurym atrybutem policyjnej cnoty. Takie są

15 Maurice Blanchot, *Laureamont et Sade* (przyp. autora).

niespodzianki literatury.

BUNT DANDYSOW

Lecz czas należy jeszcze do literatów. Bo też romantyzm ze swoim lucyferycznym buntem posłuży tylko przygodom wyobraźni. Jak Sade, odetnie się od buntu starożytnego, wybierając przede wszystkim zło i jednostkę. W tym stadium bunt, akcentując siłę odmowy i wyzwanie, zapomina o swej pozytywnej zawartości. Skoro Bóg żąda tego, co dobre w człowieku, trzeba wykpić to dobro i uznać zło. Nienawiść do śmierci i niesprawiedliwości doprowadzi więc jeśli nie do uprawiania zła i zabójstwa, to do ich apologii.

Walka Szatana i Śmierci w *Raju utraconym* „ulubionym poemacie romantyków, symbolizuje ten dramat, ale tym głębiej, że śmierć (wraz z grzechem) jest dzieckiem Szatana. Buntownik przekonany o swojej niewinności chce pokonać zło; ale wówczas wyrzeka się dobra i rodzi nowe zło. Bohater romantyczny zaczyna od przemieszania dobra ze złem i jest to operacja sięgająca głęboko, religijna, jeśli można tak powiedzieć¹⁶. Ten bohater jest „fatalny”, ponieważ fatalność nie rozgranicza dobra i zła, człowiek zaś nie może się przeciw temu bronić. Fatalność wyklucza sądy wartościujące. Na ich miejsce wprowadza „Tak jest”, które usprawiedliwia wszystko prócz Stwórcy, jedynie odpowiedzialnego za ten gorszący stan rzeczy. Bohater romantyczny jest „fatalny” również dlatego, że w miarę jak rośnie w siłę i geniusz, rośnie w nim potęga zła. „Tak jest” osłania wówczas każdą potęgę, każde wykroczenie. Bardzo stary koncept, że artysta, a zwłaszcza poeta, jest opętany, przybiera u romantyków formę wyzywającą. Pojawia się nawet imperializm demona, który chce zagarnąć wszystko, z ortodoksyjnymi geniuszami włącznie. „Jeśli Milton pisał z męką o aniołach i Bogu, a z zuchwałą swobodą o demonach i piekle, to dlatego, że był prawdziwym poetą i nieświadomie brał stronę demonów”, mówi Blake.

Poeta, geniusz, duch wyniosły woła wówczas razem z Szatanem: „Żegnaj, nadziejo, lecz wraz z nadzieją żegnaj, trwogo, żegnajcie wyrzuty sumienia... Zło, bądź moim dobrem”. Jest to krzyk znieważonej niewinności.

Bohater romantyczny z nostalgii za niemożliwym dobrem uważa się więc za zmuszonego do popełniania zła. Szatan powstaje przeciw swemu twórcy, ten bowiem użył siły, aby go zniszczyć. „Rozumem równy — powiada Szatan Milтона — siłą wzniosł się nad siebie równych”. Gwałt boski jest tu więc potępiony otwarcie. Zbuntowany oddalił się od tego zaborczego i niegodnego Boga¹⁷, „im dalej od niego, tym lepiej”, i zawładnie wszystkimi siłami wrogimi porządkowi boskiemu. Księżę zła wybrał je tylko dlatego, że dobro jest pojęciem, które Bóg określił i zastosował do niesprawiedliwych celów. Nawet niewinność drażni Buntownika, jeśli to niewinność ślepa i oszukana. „Czarny duch zła, którego drażni niewinność”, wzbudzi tedy niesprawiedliwość ludzką, odpowiadającą niesprawiedliwości boskiej. Skoro gwałt jest u podstaw stworzonego świata, zuchwały gwałt mu odpowie. Nadmiar rozpaczy dopełni jeszcze raczej rozpaczy, żeby doprowadzić bunt do tego stanu nienawistnej niemocy, który przychodzi po długim doświadczeniu niesprawiedliwości; wtedy znika ostatecznie rozróżnienie dobra i zła. Szatan u Vigny'ego.

*Czucia zła i dobra z dawna pozbawiony
Nie wie, co to radość z nieszczęść uczynionych¹⁸.*

Co definiuje nihilizm i uprawnia zabójstwo.

Zabójstwo rzeczywiście staje się kuszące. Wystarczy porównać Lucyfera z wizerunków średniowiecznych i romantycznego Szatana. Chłopiec „młody, smutny i czarujący” (Vigny) pojawia się na miejscu rogatej bestii. „Piękny pięknocią, której nie zna ziemia” (Lermontow), samotny i potężny, cierpiący i pogardliwy, sprawuje niedbale rządy przemocy. Ale cierpienie go tłumaczy. „*Któż śmiałyby zazdrościć* — mówi Szatan Milтона

¹⁶ Temat dominujący u Williama Blake'a na przykład (przyp. autora).

¹⁷ „Szatan Milтона stoi moralnie znacznie wyżej niż jego Bóg, podobnie jak ten, co potrafi wytrwać mimo przeciwności i męk, wyższy jest od tego, który w zimnej pewności triumfu dokonuje najstraszniejszej zemsty na wrogach”. Herman Melville (przyp. autora).

¹⁸ *Livre mystique* (przyp. tłum.).

— temu, kogo miejsce najwyższe skazuje na największe i nieskończone cierpienia”. Tyle doznanych niesprawiedliwości, ból tak nieustanny upoważniają do wszelkich wykroczeń. Buntownik czerpie z tego niejaki korzyści. Nie należy oczywiście zabijać dla samego zabijania. Ale zabójstwo jest wpisane w szaleństwo, najwyższą wartość romantyczną. Szaleństwo to odwrotna strona nudy: Lorenzaccio śni o Hanie z Islandii. Prymitywna brutalność pociąga najbardziej wyrafinowane umysły. Bohater byronowski, niezdolny do miłości albo zdolny jedynie do miłości niemożliwej, cierpi na spleen. Jest sam, omdlały, wyczerpany. Tylko w uniesieniu czynu nagłego i spalającego może poczuć, że żyje. Kochać to, czego nie zobaczy się dwa razy, to kochać w ogniu i krzyku, by potem stoczyć się w otchłań. Żyje się tylko chwilą i przez chwilę, aby „serce udręczone mogło złączyć się z udręką w nagłym i płomiennym pojednaniu” (Lermontow). Groźba śmiertelna, która zawisa nad naszym losem, wyjąławia wszystko. Tylko krzyk budzi życie; egzaltacja zastępuje prawdę. Apokalipsa staje się teraz wartością, gdzie wszystko się stapia, miłość i śmierć, sumienie i wina. W tym wszechświecie wytraconym z orbity nie ma życia innego jak w otchłani, dokąd, według Alfreda Le Poittevin, „drżąc z wściekłości i błogostawiając swoje zbrodnie” stoczyli się śmiertelni, aby złorzeczyć Stwórcy. Oszałałe upojenie, w skrajnym zaś przypadku piękna zbrodnia, wyczerpują wówczas w sekundzie cały sens życia. Nie zachwalając zbrodni dosłownie, romantyzm stara się zilustrować jej głębokie rozscholenia w konwencjonalnych postaciach wyjętego spod prawa, dobrego galernika, wielkodusznego zbójcy. Krwawy melodramat i czarna powieść triumfują. Pixerecourt¹⁹ wyzwała te straszne apetyty duszy, ale tańszym kosztem niż ci, którzy zaspokoją je w obozach zagłady. Również te dzieła są zapewne wyzwaniem rzuconym społeczeństwu epoki. Romantyzm jednak w swym nurcie autentycznym atakuje przede wszystkim prawo moralne i boskie. Dlatego jego wyobrażeniem najbardziej oryginalnym nie jest rewolucjonista, ale — co logiczne — dandys.

Jest to logiczne, ponieważ uparty satanizm może uprawomocnić tylko nieustannie powtarzana afirmacja niesprawiedliwości i w pewien sposób jej konsolidacja. Zgodzić się na ból można więc teraz tylko pod warunkiem, że jest on nieuleczalny. Zbuntowany wybiera metafizykę tego, co najgorsze, wyrażającą się w literaturze potępienia; nie uwolniliśmy się od niej wciąż jeszcze. „Czułem mą potęgę i czułem kajdany” (Petrus Borel). Te kajdany jednak się kocha. Bez nich trzeba by dowieść potęgi albo ją pokazać, a nie bardzo się jest pewnym jej posiadania. W rezultacie buntownik zostaje funkcjonariuszem w Algierii; za sprawą tegoż Borela Prometeusz zamierza likwidować knajpy i reformować obyczaje kolonistów. Ale to się nie liczy i poeta nie dostąpi uznania, jeśli nie jest wyklęty²⁰. Charles Lassailly, który chciał napisać powieść filozoficzną *Robespierre i Jezus Chrystus*, nie kładł się nigdy do łóżka, dopóki nie pokrzepił się kilku mocnymi bluźnierstwami. Bunt przybiera się w żałobę i każe się podziwiać na scenie. W znacznie większym stopniu niż kult jednostki, romantyzm inauguruje kult postaci. Jest wówczas logiczny.

Nie spodziewając się reguły albo jedności od Boga, gromadząc uparcie siły przeciw wrogiemu losowi, gwałtownie pragnąc zachować wszystko, co możliwe w tym świecie wydanym śmierci, bunt romantyczny rozwiązania szuka w postawie. Postawa scala w jedności estetycznej człowieka, podległego przypadkowi i unicestwianego przez gwałt boski. Istota, która musi umrzeć, zabłyśnie przynajmniej, zanim zniknie, i ten blask będzie usprawiedliwieniem. To tylko można przeciwstawić Bogu nienawiści o skamieniałej twarzy. Buntownik bez drgnienia wytrzyma jego spojrzenie.., „Nic nie odmieni — mówi Milton — tego ducha stałego, tej wyniosłej pogardy, którą zrodziła zelżona świadomość”. Wszystko jest w ruchu i spieszy ku zatraceniu, ale upokorzony zapiera się i zachowuje przynajmniej dumę. Pewien osobliwy romantyk wyprzedził nieco swój czas. Celem było dorównać Bogu i utrzymać się na jego poziomie. Nie unicestwia się Boga, ale przez nieustanny wysiłek odmawia się, mu wszelkiego posłuszeństwa. Dandyzm jest zdegradowaną formą ascezy.

Dandys tworzy swoją jedność środkami estetycznymi. Lecz jest to estetyka osobliwości i negacji. „Żyć i umrzeć przed lustrem”, taka, według Baudelaire’a, była dewiza dandysa. Dewiza spójna. Dandys ze swej funkcji jest opozycjonistą. Istnieje przez wyzwanie.

19 Prawdopodobnie błąd literowy. Chodzi zapewne o Pixerecourta, zwanego „ojcem melodramatu” (przyp. tłum.).

20 W naszej literaturze czujemy to jeszcze. „Nie ma poetów wyklętych”, mówi Malraux. Jest ich mniej. A inni mają nieczyste sumienie (przyp. autora).

Dotychczas koherencją darzył Stwórcą. Odkąd człowiek uświęca swoje z mm zerwanie, wydany jest chwili, przemijaniu i rozproszeniu. Musi więc wziąć się w garść. Dandys koncentruje się, osiąga jedność nawet dzięki sile odmowy. Rozbity jako jednostka bez reguły, uzyska spójność jako postać. Ale postać zakłada publiczność; dandys może się narzucić tylko w opozycji. O własnym istnieniu upewnia się z twarzy innych. Inni są lustrem. Lustrem, które co prawda zaciemnia się szybko, ponieważ zdolność ludzkiej uwagi jest ograniczona. Trzeba ją wciąż budzić, podsycać wyzwaniem. Dandys musi więc zawsze zdumiewać. Jego powołanie jest w dziwności, jego doskonałość w podbijaniu ceny. Zawsze skłócony, zawsze na marginesie przez negowanie wartości innych, zmusza ich, by go stwarzali. Gra swoje życie, skoro nie może go przeżyć. Gra aż do śmierci prócz chwil, kiedy jest sam i bez lustra. Być samemu dla dandysa znaczy być niczym. Romantycy dlatego mówili tak wspaniale o samotności, bo była ich prawdziwym i największym cierpieniem. Ich sprzeciw sięga głęboko, jednakże od *Cleveland* księdza Prevost do dadaistów, poprzez szaleńców z 1830, Baudelaire'a i dekadentów z 1880.. więcej niż wiek buntu znajduje zaspokojenie w zuchwałstwach „ekscentryczności”. Jeśli wszyscy umieli mówić o bólu, to dlatego, że zwątpiwszy, aby kiedykolwiek przewyciężyć go mogli inaczej niż daremną parodią, czuli instynktownie, że jest on ich jedynym usprawiedliwieniem i miarą szlachetności.

Dlatego za dziedzictwo romantyczne nie jest odpowiedzialny Hugo, par Francji, ale Baudelaire i Lacaire, poeci zbrodni. „*Wszystko na tym świecie ocieka zbrodnią, mówi Baudelaire, dziennik, mur i twarz człowieka*”. Niech więc przynajmniej ta zbrodnia, prawo świata, przybierze godny wygląd. Lacaire, pierwszy w czasie z wielkich zbrodniarzy, rzeczywiście ma w zbrodni swój udział. Baudelaire jest pod tym względem mniej rygorystyczny, ale za to genialny. Wymyśla ogród zła, gdzie zbrodnia wyróżnia się tym tylko, że jest gatunkiem rzadszym od innych. Nawet strach stanie się doznaniem subtelnym, wyszukany. „*Nie tylko byłbym szczęśliwy jako ofiara, ale chętnie byłbym katem, aby zaznać buntu na dwa sposoby*”. Nawet konformizm ma u Baudelaire'a posmak zbrodni. Jeśli wybrał sobie Maistre'a na mistrza, to w tej mierze, w jakiej ten konserwatysta idzie do końca i w centrum swojej doktryny stawia problem śmierci i kata. „*Prawdziwy święty, zdaje się myśleć Baudelaire, to ten, który katuje i zabija lud dla dobra ludu*”. Zostanie wysłuchany. Rasa prawdziwych świętych zaczyna się szerzyć po ziemi, by potwierdzić te szczególne konkluzje buntu. Ale Baudelaire, mimo satanicznego arsenału, upodobania dla Sade'a i bluźnierstw, pozostał za bardzo teologiem, by mógł być prawdziwym buntownikiem. Jego dramat, dzięki któremu stał się największym poetą swego czasu, jest gdzie indziej. Tu Baudelaire występować może jedynie jako najgłębszy teoretyk dandyzmu, który sformułował jedną z konkluzji romantycznego buntu.

Romantyzm dowodzi w istocie, że bunt jest częściowo związany z dandyzmem; jednym z jego kierunków jest tworzenie pozorów. W swych konwencjonalnych formach dandyzm zdradza nostalgię za moralnością; to honor sprowadzony do punktu honoru. Inauguruje jednak estetykę, aktualną jeszcze dzisiaj — estetykę samotnych twórców, upartych rywali potępionego Boga. Od czasów romantyzmu zadaniem artysty będzie nie tylko kreacja świata czy opiewanie piękna dla niego samego, ale również określenie postawy. Artysta staje się modelem, daje siebie za przykład; jego moralnością jest sztuka. Zaczyna się czas rządów sumień. Dandysi, jeśli nie zabijają się albo nie popadają w obłąd, robią kariery i pozują dla potomności. Nawet gdy wołają, jak Vigny, że zamilkną, ich milczenie krzyczy.

Ale już w samym romantyzmie ta postawa wydaje się niektórym jałowa; powstaje wówczas typ buntownika, którego miejsce jest pomiędzy ekscentrykiem a naszymi rewolucyjnymi awanturnikami. W czasie dzielącym kuzynka mistrza Rameau od „zdobywców” XX wieku są Byron i Shelley, którzy walczą o wolność, choć z niejaką ostentacją. Stają także na widoku, ale w inny sposób. Bunt porzuca z wolna świat pozoru dla świata czynu i włącza się do niego całkowicie. Studenci francuscy z 1830 i dekabryści rosyjscy będą najczystszyimi wcieleniami buntu zrazu samotnego, który potem, poprzez ofiary, szuka dróg pojednania. Ale też przeciwnie, skoro upodobanie do apokalipsy i szaleństwo można odnaleźć i dzisiaj. Proces pokazowy, straszliwa gra, którą sędzia prowadzi z oskarżonym, reżyseria przesłuchań, pozwalają niekiedy domyślać się starego wykrętu, dzięki któremu buntownik romantyczny, nie chcąc być sobą, wybierał pozór w

niefortunnej nadziei, że w ten sposób przyda głębi własnemu istnieniu.

NIEZGODA NA ZBAWIENIE

Jeśli buntownik romantyczny przydaje znaczenia jednostce i złu, nie opowiada się za ludźmi, ale za sobą samym. Wszelki dandyzm jest zawsze dandyzmem w stosunku do Boga. Jednostka jako twór może przeciwstawiać się tylko twórcy. Czuje potrzebę Boga, z którym łączy ją rodzaj ponurej kokieterii. Armand Hoog²¹ ma rację mówiąc, że chociaż klimat dzieł romantycznych jest nietzscheański, Bóg wciąż jeszcze w nich nie umarł. Nawet potępienie, które przyzywa się tak głośno, to tylko dobry figiel spleatany Panu Bogu. Odwrotnie Dostojewski, który w opisie buntu pójdzie dalej. Iwan Karamazow staje po stronie ludzi i akcentuje ich niewinność. Twierdzi, że ciężący na nich wyrok śmierci jest niesprawiedliwy. Przynajmniej w swoim pierwszym odruchu, daleki jeszcze od obrony zła, opowiada się za sprawiedliwością, której daje miejsce przed Bogiem. Nie neguje więc absolutnie jego istnienia. Zwalcza Boga w imię wartości moralnej. Ambicją buntownika romantycznego było mówić z Bogiem jak równy z równym. Zło odpowiada wtedy na zło, pycha na okrucieństwo. Ideałem Vigny'ego, na przykład, jest milczenie przeciwstawić milczeniu. Bez wątplenia chodzi i to, by w ten sposób wznieść się do poziomu Boga, co już jest bluźnierstwem. Ale nie myśli się jeszcze o kwestionowaniu mocy i miejsca bóstwa. Jest to bluźnierstwo unizone i, jak każde zresztą bluźnierstwo, uczestniczy w sakralności.

Dopiero wraz z Iwanem ton się zmienia. Bóg z kolei jest sądzony, i to z wysoka. Jeśli zło jest konieczne w świecie stworzonym przez Boga, taki świat nie zostanie zaakceptowany. Iwan nie odwołuje się już do tajemniczego Boga, ale do wyższej zasady, to znaczy do sprawiedliwości. Rozpoczyna główne dzieło buntu: na miejscu królestwa łaski zbudować królestwo sprawiedliwości. Jednocześnie atakuje chrześcijaństwo. Buntownicy romantyczni zrywali z Bogiem jako z zasadą nienawiści: Iwan odrzuca tajemnicę, w konsekwencji zaś Boga jako zasadę miłości. Tylko miłość może sprawić, że zgodzimy się na krzywdę wyrządzoną Marcie, robotnikom pracującym dziesięć godzin, a nawet na niewytłumaczalną śmierć dzieci. „Jeżeli cierpienia dzieci, mówi Iwan, mają dopełnić sumę cierpień, która jest niezbędna do kupienia prawdy, to z góry twierdzą, że cała ta prawda nie jest warta takiej ceny”²². Iwan odrzuca głęboką współzależność cierpienia i prawdy w chrześcijaństwie. Najgłębszym krzykiem Iwana, otwierającym straszliwe otchłanie buntu, jest **choćby nawet**. „Wolę zostać.., przy oburzeniu, choćbym nawet nie miał racji”. Co oznacza, że choćby nawet Bóg istniał, choćby prawda była okryta tajemnicą, choćby starzec Zosima miał słuszość, Iwan nie zgodzi się, żeby tę prawdę opłacać złem, cierpieniem i śmiercią niewinnego. Iwan ucieleśnia niezgodę na zbawienie. Wiara prowadzi do nieśmiertelnego życia. Ale wiara zakłada akceptację tajemnicy i zła, poddanie się niesprawiedliwości. Ten, komu cierpienie dzieci wzbrania wiary, nie dostąpi życia nieśmiertelnego. W tych warunkach Iwan wyrzeka się nieśmiertelności, choćby nawet istniała. Nie przystaje na ten handel. Przystałby tylko na łaskę bezwarunkową i dlatego sam stawia warunki. Roszczeniem buntu jest wszystko albo nic. „Cały bezmiar poznania nie jest wart łez dziecka”. Iwan nie mówi, że nie ma prawdy.

Mówi, że jeśli jest prawda, to jest ona nie do przyjęcia. Dlaczego? Bo jest niesprawiedliwa. Po raz pierwszy dochodzi tu do starcia sprawiedliwości i prawdy; odtąd tej walce nie będzie końca. Iwan, samotnik, a więc moralista, poprzestanie na donkiszotyzmie metafizycznym. Lecz kilka pięcioleci jeszcze i przemiana prawdy w sprawiedliwość stanie się wielkim celem politycznym.

Co więcej, Iwan wciela niezgodę na własne tylko zbawienie. Solidarny z potępionymi, przez nich odrzuca niebo. Gdyby wierzył, mógłby zostać zbawiony; ale inni zostaliby potępieni. Cierpienie trwałoby nadal. Nie ma zbawienia dla kogoś, kto zaznał

21 *Les Petits Romantiques* (Cahiers du Sud) (przyp. autora).

22 Cytaty z Braci Karamazow w przekładzie Aleksandra Wata, 1959 (przyp. tłum.).

prawdziwego współczucia. Iwan nadal odmawia Bogu słuszności, odrzucając wiarę po dwakroć; jako niesprawiedliwość i jako przywilej. Jeszcze krok, a **Wszystko albo nic** zamieni się we **Wszyscy albo nikt**.

Ta skrajna determinacja i postawa, jaką ona zakłada, wystarczyłaby romantykowi. Ale Iwan²³, choć zna pokusy dandyzmu, przeżywa rzeczywiście swoje problemy rozdarty pomiędzy „tak” i „nie”. I tu zaczynają się konsekwencje. Jeśli odrzuca nieśmiertelność, co mu pozostaje? Życie w swoim kształcie elementarnym. Sens życia jest przekreślony, ale jest samo życie. „Żyję — mówi Iwan — *choćby wbrew prawom logiki*”. I jeszcze: „*Choćbym nawet utracił wiarę w życie, choćbym się zawiódł na ukochanej kobiecie, choćbym przestał wierzyć w porządek rzeczy i przekonał się, że wszystko jest przeklętym, skłębionym i piekielnym chaosem, choćbym zaznał wszelkich okropności ludzkiego rozczarowania — jednak będę nadal chciał żyć*”. Iwan będzie więc żył, będzie kochał „nie wiedząc dlaczego”. Ale żyć to także działać. W imię czego? Jeśli nie ma nieśmiertelności, nie ma też nagrody ani kary, dobra ani zła: „Nie ma cnoty bez nieśmiertelności”. A także: „*Mój rozum mówi tylko, że na ziemi jest cierpienie, że winnych nie ma i że wszystko to wypływa logicznie jedno z drugiego, wszystko płynie i wszystko się równoważy...*” Lecz jeśli nie ma cnoty, nie ma też prawa: „*Wszystko jest dozwolone*”.

Od tego „wszystko jest dozwolone” rozpoczyna się prawdziwa historia współczesnego nihilizmu. Bunt romantyczny nie szedł tak daleko. Stwierdzał w sumie, że nie wszystko jest dozwolone, lecz z zuchwalstwa pozwalał sobie na to, co wzbronione. Na odwrót Karamazow, który sprawi, że logika oburzenia obróci bunt przeciwko niemu samemu i doprowadzi go do rozpaczliwej sprzeczności. Zasadnicza różnica jest w tym, że romantycy pozwalali sobie na współczucie; Iwan wzbroni sobie dobroci i w imię koherencji narzuci sobie zło. Nihilizm to nie tylko rozpacz i negacja, ale przede wszystkim wola rozpacz i negacji. Ten sam człowiek, który tak dziko obstawał przy niewinności, który drżał na widok cierpienia dziecka, który chciał oglądać „własnymi oczami” tanie śpiącą obok Iwa, zabójcę w ramionach ofiary, odkąd odrzuca spójność boską i usiłuje znaleźć własną regułę, uznaje prawomocność zabójstwa. Iwan powstaje przeciw Bogu-zabójcy; ale ledwie wprowadza do buntu rozumowanie, wnioskiem jest prawo do zabójstwa. Jeśli wszystko jest dozwolone, może zabić własnego ojca lub przynajmniej zgodzić się, by został zabity. Długa refleksja nad naszą kondycją skazanych na śmierć wiedzie jedynie do uzasadnienia zbrodni. Iwan nienawidzi przy tym kary śmierci (opowiadając o pewnej egzekucji, mówi okrutnie: „*I odcięto mu głowę po braterska, by spłynęło nań światło łaski*”) i zgadza się na zbrodnię. Całe pobłażanie dla zabójcy, żadnego dla kata. Sprzeczność, w której Sade czuł się swobodnie, dusi Iwana Karamazowa.

Bo też udaje, jakoby z rozumowania jego wynikało, że nieśmiertelność nie istnieje, gdy powiedział jedynie, że odrzuciłby ją, choćby nawet istniała. Aby móc protestować przeciwko złu i śmierci, orzeka zdecydowanie, że nie ma cnoty, tak samo jak nieśmiertelności, i pozwala zabić swego ojca. Świadomie akceptuje dylemat bycia cnotliwym i alogicznym, albo logicznym i zbrodniczym. Diabeł, drugie ja Iwana, ma rację, gdy mu podszeptuje:

„*Idziesz dokonać cnotliwego czynu, a sam w cnotę nie wierzysz — oto, co cię złości i dręczy*”. Problem postawiony w końcu przez Iwana, decydujący o postępie dokonanym przez Dostojewskiego, i jedyny, który nas tu interesuje, sprowadza się do pytania: czy można żyć i trwać w buncie?

Iwan pozwala domyślić się odpowiedzi: w buncie żyć można tylko doprowadzając go do końca. Co jest u końca buntu metafizycznego? Rewolucja metafizyczna. Trzeba obalić władzę świata, którego prawowitość została zaprzeczona. Człowiek powinien zająć jego miejsce. „*Ponieważ Boga i nieśmiertelności i tak nie ma, więc nowy człowiek ma prawo stać się człowiekiem-Bogiem*”. Ale co to znaczy być Bogiem? Uznać właśnie, że wszystko jest dozwolone; odrzucić każde prawo prócz własnego. Można zauważyć, niekoniecznie nawet rozwijając człony łączące rozumowanie, że stać się Bogiem, to zgodzić się na zbrodnię (ulubiona idea intelektualnych bohaterów Dostojewskiego). Osobistym problemem Iwana jest więc wiedzieć, czy pozostanie wierny swej logice i czy wyszedłszy

23 Jak wiadomo, Iwan jest w pewien sposób Dostojewskim, który czuje się lepiej w tej postaci niż w postaci Aloszy (przyp. autora).

od protestu przeciw niewinnemu cierpieniu, pozwoli zabić swego ojca z obojętnością ludzi-bogów. Rozwiązanie jest znane: Iwan zgodzi się na to zabójstwo. Zbyt głęboki, by poprzestać na pozorze, zbyt wrażliwy, by działać, wybierze zgodę na działanie innych. Ale zapłaci za to obłędem. Człowiek, który nie rozumiał, jak można kochać bliźniego, nie rozumie też, jak można go zabić. Znalazłszy się pomiędzy niewytłumaczalną cnotą a zbrodnią nie do przyjęcia, pożerany litością i niezdolny do miłości, samotny i pozbawiony pomocy cynizmu: sprzeczność zabije tę wyniosłą inteligencję. *„Umysł mój jest ziemski, skądże więc mam wyrokować o tym, co nie jest z tego świata?”*²⁴. Ale żył przecież tylko dla tego, co nie jest z tego świata, i ta pycha spragniona absolutu odbierała go ziemi, na której nic nie kochał.

Ten upadek nie stoi zresztą na przeszkodzie, aby z postawionego problemu wynikły konsekwencje: odtąd bunt idzie ku czynowi. Dostojewski wskazał już na to proroczco w legendzie o Wielkim Inkwizytorze. Iwan nie oddziela świata od jego twórcy. *„Nie Boga nie uznaję, lecz świata przezeń stworzonego”*. Inaczej mówiąc, ten Bóg-ojciec stanowi jedno ze swym dziełem²⁵. Uzurpacja Iwana jest więc wyłącznie moralna. Niczego nie chce w świecie zmienić. Lecz skoro świat jest tym, czym jest, zdobywa prawo moralnego wyzwolenia się od niego, a inni ludzie wraz z nim. Na odwrót, z chwilą kiedy duch buntu przyjmując *„wszystko jest dozwolone”* oraz *„wszyscy albo nikt”* zechce przerobić świat, aby utwierdzić panowanie i boskość ludzi, z chwilą gdy rewolucja metafizyczna rozciągnie się od moralności aż po politykę, rozpocznie się dzieło nowe, o zasięgu nieobliczalnym, zrodzone z tego samego nihilizmu. Dostojewski, prorok nowej religii, przewidział to i zapowiedział: *„Gdyby Alosza doszedł do wniosku, że nie ma ani Boga, ani nieśmiertelności, natychmiast zostałby ateistą i socjalistą. Bo socjalizm to nie tylko problem robotniczy, lecz, i przede wszystkim, problem ateizmu, jego wcielenia współczesnego, problem wieży Babel, którą wznosi się bez Boga i nie po to, żeby osiągnąć nieba, ale żeby niebo zniżyć do ziemi”*.

Potem Alosza może już rzeczywiście traktować Iwana — z czułością — jako „żółtodzioba”. Iwan usiłował tylko zawładnąć sobą i to mu się nie udało. Przyjdą inni, bardziej poważni, którzy zacząwszy od tej samej rozpaczliwej negacji, zażądadą władzy nad światem.

Wielcy Inkwizytorzy wtrącają do więzienia Chrystusa i powiedzą mu, że jego metoda nie jest dobra, że szczęścia powszechnego nie można osiągnąć natychmiastową wolnością wyboru pomiędzy „tak” i „nie”, ale zdobywając panowanie nad ujednoczonym światem. Trzeba wprawdzie rządzić i podbijać. Przyjdzie królestwo niebieskie na ziemi, ale ludzie będą nim władali, wprawdzie nieliczni Cezarowie, ci, co zrozumieli pierwsi, a z czasem wszyscy inni. Jedność świata zostanie osiągnięta wszystkimi środkami, skoro wszystko jest dozwolone. Wielki Inkwizytor jest stary i zmęczony, jego wiedza jest gorzka. Wie, że ludzie są bardziej leniwi niż podli i że wolą spokój i śmierć od wolności rozróżniania dobra i zła. Czuje litość, zimną litość dla tego milczącego więźnia, któremu bez wytchnienia przeczy historia. Przynagla go do mówienia, do uznania własnych błędów, do uprawomocnienia w pewnym sensie dzieła Inkwizytorów i Cezarów. Ale więzień milczy. Dzieło zostanie więc dokonane bez niego; a jego zabiją. Uprawomocnienie pojawi się u końca czasów, kiedy królestwo ludzi będzie już pewne. *„Dzieło jest dotychczas w zaciątku, ale przecież się zaczęło. Długo jeszcze trzeba będzie czekać na całkowite zakończenie tego dzieła i wiele jeszcze nacierpi się ziemia, ale w końcu osiągniemy nasz cel i będziemy cesarzami, i wówczas pomyślimy o powszechnym szczęściu ludzkości”*.

Więzień został już dawno stracony; rządzą tylko Wielcy Inkwizytorzy, którzy słuchają „strasznego i mądrego ducha, ducha samounicestwienia i niebytu”. Wielcy Inkwizytorzy dumnie odrzucają chleb niebios i wolność i dają chleb ziemski bezwolności. *„Zejdź z krzyża, a uwierzmy, żeś to Ty”*, krzyczeli już ich policjanci na Golgocie. Ale nie zszedł i w najstraszniejszej chwili agonii załżał się, że go Bóg opuścił. Nie ma więc już dowodów, tylko wiara i tajemnica, które zbuntowani odrzucają i z których Wielcy Inkwizytorzy szyczą. Wszystko jest dozwolone; w owej strasznej minucie przygotowano wieki zbrodni. Od Pawła aż do Stalina papież, którzy wybrali Cezara, otworzyli drogę Cezarom, którzy wybierają już tylko samych siebie. Jedności świata nie udało się uzyskać razem z Bogiem,

24 W przekładzie francuskim cytowanym przez autora: „po co chce rozumieć, co nie jest z tego świata?” (przyp. tłum.).

25 Iwan zezwala na zabicie ojca. Wybiera zamach na naturę i rodziciela. Ów ojciec jest zresztą bezecny. Pomiędzy Iwana a Boga Aloszy wciąż wciska się odrzająca postać starego Karamazowa (przyp. autora).

więc zdobędzie się ją przeciw Bogu.

Ale nie jesteśmy jeszcze tak daleko. Na razie widzimy Iwana i jego zniekształconą twarz; buntownik znalazł się w otchłani, jest niezdolny do działania, rozdarty pomiędzy poczuciem własnej bezwiny i wolą zabójstwa. Nienawidzi kary śmierci, ponieważ jest ona figurą kondycji ludzkiej, a idzie ku zbrodni. Ponieważ wziął stronę ludzi, jego udziałem jest samotność. Bunt rozumu kończy się tu szaleństwem.

AFIRMACJA ABSOLUTNA

Od chwili kiedy człowiek poddaje Boga osądowi moralnemu, zabija go w sobie. Lecz jaka jest wówczas zasada moralności? Neguje się Boga w imię sprawiedliwości, ale czy idea sprawiedliwości może być pojmowana bez idei Boga? Czy nie popadamy wówczas w absurd? Nietzsche właśnie atakuje absurd frontalnie. Doprowadza go do największej skrajności, by tym lepiej móc się z nim rozprawić: moralność to ostatnie upostaciowienie Boga; aby móc zacząć budować od nowa, trzeba je zniszczyć. Wtedy nie ma już Boga i nie jest on gwarantem naszego istnienia. Jeśli człowiek ma istnieć, musi działać.

JEDYNY

Już Stirner, obalwszy Boga, chciał zniszczyć wszelką ideę Boga w człowieku. W przeciwieństwie jednak do Nietzschego jego nihilizm jest usatysfakcjonowany. Stirner śmieje się w ślepym zaułku, Nietzsche szturmuje mury. Od 1845, kiedy został opublikowany *Jedyny i jego własność*²⁶, Stirner przystąpił do oczyszczania terenu. Człowiek, który bywał w „Stowarzyszeniu wyzwolonych” razem z młodymi heglistami z lewicy (należał do nich Marks), nie tylko miał rachunki do uregulowania z Bogiem, ale też z Człowiekiem Feuerbacha, Duchem Hegla i jego historycznym wcieleniem, Państwem.

Wszystkie te idole zrodziły się jego zdaniem z tego samego „mongolizmu” — wiary w idee wieczne. Mógł więc napisać: „Ufundowałem moją sprawę na nicości”. Grzech jest na pewno „mongolską zarazą”, ale prawo, którego jesteśmy więźniami, również, Bóg jest wrogiem; Stirner posuwa się najdalej jak można w bluźnierstwie („straw hostię i będzie po wszystkim”). Ale Bóg jest tylko jedną z alienacji mojego ja albo, dokładniej, tego, czym jestem. Sokrates, Jezus, Kartezjusz, Hegel, wszyscy prorocy i filozofowie wymyślali tylko nowe sposoby alienacji tego, czym jestem, mojego ja, które Stirner usiłuje odróżnić od absolutnego Ja Fichtego, redukując je do tego, co w nim najbardziej własne i ulotne. Wśród imion „nie ma jego imienia”, jest Jedynym.

Dla Stirnera historia powszechna aż do Jezusa sprowadza się jedynie do idealizacji rzeczywistości. Starożytni zmierzają ku temu poprzez myśli i rytuały oczyszczające. Od Jezusa cel jest osiągnięty i rozpoczyna się wysiłek inny, polegający, na odwrót, na realizacji ideału. Po oczyszczeniu przychodzi szaleństwo inkarnacji, które coraz bardziej pustoszy świat, w miarę jak socjalizm, spadkobierca Chrystusa, poszerza swoje panowanie. Ale historia powszechna to tylko nieustająca zniewaga godząca w jedyną zasadę, którą jestem ja, zasadę żyjącą, konkretną, zasadę zwycięską, którą chciano ugiąć pod jarzmem kolejnych abstrakcji — Boga, państwa, społeczeństwa, ludzkości. Filantropia jest według Stirnera mistyfikacją. Filozofie ateistyczne, oddające się kultowi państwa i człowieka, same są „buntami teologicznymi”. „Nasi ateści — mówi Stirner — to doprawdy pobożni ludzie”. Cała historia zna tylko jeden kult, kult wieczności. Ten kult to kłamstwo. Prawdą jest Jedyny, wróg tego, co wieczne, oraz wszystkiego, co nie służy jego żądzy władania.

Zdaniem Stirnera negacja ożywiająca bunt nieodparcie góruje nad każdą afirmacją. Stirner odrzuca też wszystkie namiastki boskości, którymi obciążono świadomość moralną. „Królestwo niebieskie obalono, lecz człowiek znalazł sobie nowe niebo”. Nawet rewolucja, i zwłaszcza rewolucja, budzi wstręt w tym buntowniku. Żeby być

26 *Der Einzige und sein Eigentum* (przyp. tłum.)

rewolucjonistą, trzeba w coś wierzyć, kiedy nie ma w co wierzyć. „Rewolucja (francuska) doprowadziła do reakcji i to pokazuje, czym w **rzeczywistości** była Rewolucja”. Służyć ludzkości to nic lepszego niż służyć Bogu. Braterstwo zresztą jest tylko na niedzielę. W dni powszednie bracia stają się niewolnikami. Dla Stirnera istnieje więc jedna wolność, „moja potęga”, i jedna prawda, „wspaniały egoizm gwiazd”.

Wszystko rozkwita na tej pustyni. „Ogromne znaczenie krzyku radości, wolnego od wszelkiej myśli, nie zostanie zrozumiane tak długo, jak długo trwa noc myśli i wiary”. Ta noc dobiega końca, wstanie świt nowego buntu. Bunt sam w sobie jest ascezą, która odrzuca wszystkie wygody. Człowiek zgodzi się z innymi ludźmi tylko w tej mierze i na ten czas, kiedy ich egoizm i jego będą zbieżne. Prawdziwe życie jest w samotności, gdzie bez ograniczeń zaspokoi swój głód istnienia, poza którym nie ma nic więcej.

Indywidualizm dochodzi w ten sposób do szczytu. Neguje wszystko, co neguje jednostkę, gloryfikuje wszystko, co ją opiewa i jej służy. Czym jest dobro, według Stirnera? „Tym, z czego mogę korzystać”. Do czego jestem uprawniony? „Do wszystkiego, do czego jestem zdolny”. Bunt znowu kończy się usprawiedliwieniem zbrodni. Stirner nie tylko się o nie pokusił (z niego, w prostej linii, są terrorystyczne formy anarchii), ale najwyraźniej upajał się perspektywami, które otwierał:

„Zerwanie z tym, co sakralne, albo, lepiej jeszcze, zniszczenie sakralności może się stać powszechne. To nie nowa rewolucja nadciąga, ale zbrodnia potężna, pyszna, wolna od szacunku, od wstydu, od sumienia; czy nie wzbiera wraz z grzmotem na horyzoncie, czy nie widzisz, jak niebo ciężkie od przeczuci ciemnieje i milknie?”. Pobrzmiewa tu posępna radość tych, co w nędznym odosobnieniu przygotowują nadejście apokalipsy. Nic nie okiełzna gorzkiej i władczej logiki, nic prócz mojego ja, które przeciwstawi się wszystkim abstrakcjom, samo abstrakcyjne i nie nazwane, bo uwięzione i odcięte od swych korzeni. Nie ma już zbrodni ani występku, a więc nie ma grzeszników. Wszyscy jesteśmy doskonali. Skoro każde ja samo w sobie jest zbrodnicze w stosunku do państwa i ludu, umiemy przyznać, że życie jest wykroczeniem. Jeśli nie chcemy umierać, musimy zabijać, aby być jedynymi. „Nie jesteś tak wielki jak zbrodniarz, ty, który nie profanujesz niczego”. Stirner, powściągliwy jeszcze, dodaje: „Zabijać, ale nie torturować”.

Ale ogłosić prawomocność zbrodni, to ogłosić mobilizację o wojnę Jedynych. Zabójstwo zbiegnie się więc z rodzajem samobójstwa kolektywnego. Stirner, choć o tym nie mówi, czy też tego nie zauważa, nie cofnie się jednak przed żadną zagładą. Duch buntu znajduje na koniec jedną ze swoich najbardziej gorzkich satysfakcji w chaosie. „Pogrzebią cię (naród niemiecki) w ziemi. Wkrótce narody, bracia twoi, pójdą za tobą; kiedy już nikogo nie stanie, ludzkość zejdzie do grobu i na nim Ja, jedyny mój władca, Ja, jedyny spadkobierca, śmiać się będę wielkim śmiechem”. Tak oto na szczątkach świata rozpaczliwy śmiech jednostki-władcy ilustruje ostatnie zwycięstwo ducha buntu. Ale znalazłszy się u tego krańca, można liczyć tylko na śmierć albo na zmartwychwstanie. Stirner, a z nim wszyscy zbuntowani nihilisci, upojeni niszczeniem, spieszą ku nicości. Pustynia została ukazana: teraz trzeba się dowiedzieć, jak na niej przetrwać. Zaczynają się bezlitosne poszukiwania Nietzschego.

NIETZSCHE I NIHILIZM

„Negujemy Boga, zaprzeczamy odpowiedzialności Boga; tylko w ten sposób wyzwolimy świat”²⁷. Dzięki Nietzschemu nihilizm nabiera akcentów proroczych. Ale w dziele jego można dopatrzeć się tylko niskiego i pospolitego okrucieństwa, którego nienawidził ze wszystkich sił, jeśli nie dać pierwszeństwa diagnoście przed prorokiem. Myśl jego jest z pewnością prowizoryczna, metodyczna, strategiczna wreszcie. Po raz pierwszy nihilizm staje się świadomy. Wspólną cechą chirurgów i proroków jest myślenie i działanie z uwagi

27 Pomiędzy cytatami z Nietzschego w tekście Camusa a jedynym pełnym przekładem polskim z początku wieku (Fryd. Nietzsche, Dzieła, tłum. W. Berent, K. Drzewiecki, L. Staff, S. Wyrzykowski, S. Frycz, wyd. J. Mortkowicza) istnieje znaczna rozbieżność. Ze teksty Nietzschego we współczesnej polszczyźnie i terminologii są czymś zupełnie różnym, także znaczeniowo, od edycji Mortkowicza, widać chociażby z fragmentów dzieła Ludzkie, arcyłudzkie, zamieszczonych w Filozofii egzystencjalnej, 1965, w pięknym tłumaczeniu Ireny Krońskiej. Z porównania cytatów u Camusa ze starym przekładem, zwłaszcza Woli mocy, wynika, że korzystanie z niego najczęściej przeinaczyłoby sens cytatów oraz zniekształciło kontekst (przyj. tłum.).

na przyszłość. Nietzsche mówił o przyszłej apokalipsie nie po to, aby ją zachwalać—odgadywał bowiem jej twarz ponurą i wyrachowaną— ale żeby jej uniknąć i przekształcić ją w odrodzenie. Stwierdził nihilizm i zbadał go jak zjawisko kliniczne. Mówił o sobie, że jest pierwszym doskonałym nihilistą w Europie. Nie z upodobania, ale z profesji, i dlatego, że był zbyt wielki, by odrzucać dziedzictwo swego czasu. U siebie samego i u innych rozpoznał niemożność wiary i brak fundamentu dla wszelkiej wiary, to jest uznania życia. „Czy można żyć w buncie?” zmienia się u Nietzschego w „Czy można żyć bez wiary?”. Odpowiedź jest twierdząca. Tak, jeśli z braku wiary uczynić metodę, jeśli doprowadzić nihilizm do skrajnych konsekwencji i, znalazłszy się wówczas na pustyni, lecz ufając w przyszłość, doznać razem, w jednym porywie, cierpienia i radości.

Zamiast metodycznego wątpienia Nietzsche uprawiał metodyczną negację, burzył wszystko, co maskuje nihilizm, obalał idole skrywające śmierć Boga. „By móc jakąś świętość wznieść, trzeba jakąś świętość zburzyć; to jest prawo”. Ten, kto chce być twórcą dobra i zła, wpierw musi być niszczycielem i przekreślić wartości. „W ten sposób najwyższe zło staje się częścią najwyższego dobra, ale najwyższe dobro jest twórcą”²⁸. Nietzsche napisał swoistą *Rozprawę o metodzie swych czasów*, nie z tą jednak swobodą i precyzją, jakie cechowały tak podziwiany przez niego XVII wiek francuski, lecz z szaleńczą przenikliwością, charakterystyczną dla wieku XX, wieku genialnego, jego zdaniem. Tę metodę buntu trzeba nam zbadać²⁹.

Pierwszym krokiem Nietzschego jest zgodzić się na to, co wie. Ateizm, oczywisty dla niego, jest „konstruktywny i radykalny”. Za swoje powołanie najwyższe uważa doprowadzenie problemu ateizmu do kryzysu i jego zdecydowane osądzenie. Świat zależy od przypadku, nie ma w nim celowości. Bóg jest zatem niepotrzebny, skoro nie chce niczego. Gdyby chciał czegoś — rozpoznajemy tu tradycyjne sformułowanie problemu zła — musiałby ponieść odpowiedzialność za „sumę cierpienia i braku logiki”. Wiadomo, że Nietzsche publicznie zazdrościł Stendhalowi jego formuły: „Jedynym usprawiedliwieniem Boga jest to, że nie istnieje”. Świat, pozbawiony woli bożej, jest również pozbawiony jedności i celowości. Dlatego świat nie może być sądzony. Każdy sąd wartościujący o świecie prowadzi do spotwarzania życia. Wydaje się sąd o czymś, co jest, poprzez odniesienie do tego, czym ono winno być — królestwem niebieskim, ideami wiecznymi, imperatywem moralnym. Ale tego, co winno być, nie ma; świat nie może być sądzony w imię niczego.

„Korzyści naszego czasu: nic nie jest prawdą, wszystko jest dozwolone”. Te formuły, które odbijają się echem w tysiącu innych, uroczystych albo ironicznyc, wystarczą w każdym razie, by wykazać, że Nietzsche bierze na siebie cały ciężar nihilizmu i buntu. W swoich rozważaniach, dziecinnych zresztą, o „tresurze i selekcji” sformułował nawet skrajną logikę rozumowania nihilistycznego: „Problem: za pomocą jakich środków można by osiągnąć nieugiętą formę wielkiego, zaraźliwego nihilizmu, który by z naukową sumiennością głosił i w czyn wprowadzał śmierć dobrowolną?”.

Nietzsche zagarnia jednak dla nihilizmu wartości tradycyjne, uważane za wężdzidła nihilizmu. Przede wszystkim moralność. Postawa moralna, której przykładem jest Sokrates i którą zaleca chrześcijaństwo, sama w sobie jest oznaką dekadencji. Na miejsce człowieka z ciała chce wprowadzić substytut: człowieka-odbicie. Potępia świat namiętności i krzyku w imię świata harmonijnego i całkowicie wymyślanego. Jeśli nihilizm jest niemożnością wiary, jego symptom najpoważniejszy nie kryje się w ateizmie, ale w niemożności uwierzenia w to, co jest, zobaczenia tego, co się dzieje, życia tym, co jest dane. To kalectwo jest u podstaw każdego idealizmu. Moralności nie dostaje wiary w świat. Według Nietzschego prawdziwej moralności niepodobna oddzielić od jasności widzenia. Jest surowy dla „oszczerców świata”, ponieważ w oszczerstwie wyróżnia haniebne upodobanie do ucieczki. Moralność tradycyjna to dla niego szczególnie przypadek niemoralności. „Dobru właśnie trzeba usprawiedliwienia”. I jeszcze: „Dla racji moralnych poniecha się kiedyś czynienia dobra”.

Filozofia Nietzschego obraca się, to oczywiste, wokół problemu buntu. Dokładnie: zaczyna od tego, że jest buntem. Ale widać, że Nietzsche dokonał przesunięcia. Jego bunt wychodzi od „Bóg umarł”, zdobyczy niezaprzeczalnej; po czym zwraca się przeciwko

28 Z *Genealogii moralności*, przekład Leopolda Staffa (przyp. tłum.).

29 Zajmujemy się tu oczywiście ostatnim okresem filozofii Nietzschego, od 1880. Ten rozdział może być uważany za komentarz do *Woli mocy* (przyp. autora).

wszystkiemu, co fałszywie usiłuje zastąpić nieobecne bóstwo i kala świat, niewątpliwie nie kierowany, ale dla bogów stanowiący jedyny kamień probierczy. Wbrew temu, co myślą niektórzy chrześcijańscy krytycy Nietzschego, zamach na Boga nie był jego zamysłem. Boga znalazł martwego w duszy epoki. Pierwszy zrozumiał ogrom tego faktu i orzekł, że bunt człowieka nie może prowadzić do odrodzenia, jeśli nie jest kierowany. W każdym innym przypadku, czy wybierze się żal, czy pobbżanie, rezultatem będzie apokalipsa. Nietzsche nie stworzył więc filozofii buntu, ale zbudował filozofię na buncie.

Jeśli Nietzsche atakuje szczególnie chrześcijaństwo, to tylko jako moralność. Z jednej strony nie tyka nigdy osoby Jezusa, z drugiej cynizmu Kościoła. Wiadomo, że podziwiał jezuitów i w tym przedmiocie był znawcą. „Jedynie Bóg moralny jest obalany”³⁰. Chrystus dla Nietzschego, podobnie jak dla Tołstoja, nie jest buntownikiem. Istotą jego doktryny jest przyzwolenie totalne, niesprzeciwianie się złu. Nie wolno zabijać, nawet by zapobiec zabijaniu. Trzeba zgodzić się na świat taki, jaki jest, nie dopełniać sumy jego nieszczęść, samemu zaś znosić zło świata. Królestwo niebieskie jest natychmiast w naszym zasięgu. Dyspozycja wewnętrzna sprawi, że nasze czyny będą w zgodzie z zasadami i ona ofiaruje nam błogość. Chrystus nie wiarę nakazywał, lecz czyny. Z tego punktu widzenia chrześcijaństwo, według Nietzschego, to tylko zdrada Chrystusa. Już Nowy Testament jest skażony, od Pawła zaś do soborów służono tylko wierze i zapominano o działaniu.

Czym chrześcijaństwo skaziło tak głęboko postanie swego mistrza? Ideą sądu, obcą nauce Chrystusa, i korelatywnymi pojęciami nagrody i kary. Natura staje się w efekcie historią i to historią znaczącą, rodzi się idea ludzkości. Od Dobrej Nowiny po Sąd Ostateczny jedynym zadaniem ludzkości jest przystosowanie się do moralnych celów z góry napisanej opowieści.

Tyle tylko, że w epilogu aktorzy sami z siebie dzielą się na dobrych i złych. Jeśli Chrystus powiada jedynie, że grzech naturalny nie ma znaczenia, to chrześcijaństwo historyczne z całej natury czyni źródło grzechu. „*Czemu Chrystus przeczy? Wszystkiemu, co dziś nazywa się chrześcijańskim*”. Chrześcijaństwo sądzi, że walczy z nihilizmem, ponieważ wyznacza kierunek światu, gdy samo jest nihilistyczne, skoro przydaje życiu sens urojony, nie pozwala nawet odnaleźć sensu prawdziwego: „*Każdy kościół to kamień na grobie człowieka-boga, nie zezwala mu zmartwychwstać*”. Paradoksalnym, ale znamienym wnioskiem Nietzschego jest, że Bóg umarł przez chrześcijaństwo, ponieważ chrześcijaństwo zlaicyzowało sakralność. Chodzi tu o chrześcijaństwo historyczne i „jego głęboką i godną pogardy dwuznaczność.

To samo rozumowanie dotyczy socjalizmu i wszystkich form humanitaryzmu. Socjalizm to skarłały chryścianizm. Bo też zachowuje tę wiarę w celowość historii, która zdradza życie i naturę, na miejsce celów realnych wprowadza idealne i pozbawia siły wolę i wyobraźnię. Socjalizm jest nihilistyczny — w sensie, który Nietzsche odtąd przypisuje temu słowu. Nihilistą nie jest ten, kto w nic nie wierzy, ale ten, kto nie wierzy w to, co jest. W tym rozumieniu wszystkie formy socjalizmu są tylko upodlonymi formami chrześcijaństwa w dekadencji. Dla chrześcijaństwa nagroda i kara zakładały istnienie rzeczywistości historycznej; nieunikniona logika sprawia, że cała rzeczywistość historyczna staje się nagrodą i karą: stąd kolektywistyczny mesjanizm. Równość dusz w obliczu Boga sprowadza się do równości wobec niczego, skoro Bóg umarł. Tu znowu Nietzsche zwalcza doktryny socjalistyczne jako moralność. Nihilizm, czy przejawia się w religii, czy w nauczaniu socjalistycznym, stanowi logiczny punkt dojścia dla tzw. wysokich wartości. Wolny umysł obali te wartości, ukazując złudzenia, na jakich się opierają, handel, jaki zakładają i zbrodnię, jaką popełniają wzbraniając jasnej inteligencji spełnienia swej misji: jest nią przekształcenie nihilizmu biernego w nihilizm aktywny.

W świecie uwolnionym od Boga i idoli moralnych człowiek jest sam i bez pana. Nietzsche w najmniejszym stopniu nie daje do zrozumienia — i tu różni się od romantyków — że taka wolność może być łatwa. Bezwzględne wyzwolenie stawia go w rzędzie tych, o których sam mówił, że zaznają nowej rozpacz i nowego szczęścia. Lecz zrazu tylko rozpacz woła: „Biada, niechaj więc przyjdzie szaleństwo... Nie wzniósłszy się ponad prawo, jestem najbardziej potępionym wśród potępionych”. Ten, kto nie może

30 „Powiadacie, że jest to samorzutna dekompozycja Boga, a to jest tylko jego maska; Bóg zrzuca swą moralną skórę. I ujrzycie, jak pojawi się poza Dobrem i Złem” (przyp. autora).

wznieść się ponad prawo, musi znaleźć inne prawo albo popaść w szaleństwo. Od chwili gdy człowiek nie wierzy w Boga ani w życie nieśmiertelne, staje się „odpowiedzialny za wszystko, co żyje, za wszystko, co zrodzone w bólu wydane jest cierpieniom Życia”. Jego wyłączną powinnością jest odnaleźć porządek i prawo. Wówczas przychodzi czas potępionych, wyczerpujące szukanie usprawiedliwień, nostalgia bez celu, „najboleśniej i najbardziej rozdzierające pytanie serca: gdzie, w jakim miejscu, mógłbym się poczuć u siebie?”.

Ponieważ Nietzsche był umysłem wolnym, wiedział, że wolność umysłu to nie wygoda, lecz wielkość, której się chce i którą się czasem osiąga w wyczerpującej walce. Wiedział, że ten, co chce być ponad prawem, ryzykuje, że znajdzie się poniżej tego prawa. Dlatego zrozumiał, że prawdziwe wyzwolenie umysłu jest w uznaniu nowych powinności. Zasadnicze odkrycie Nietzschego kryje się w stwierdzeniu, że jeśli prawo wieczne nie jest wolnością, brak prawa nie jest nią tym bardziej. Skoro nie ma prawdy, a świat pozbawiony jest reguł, nie ma też żadnych zakazów; żeby zakazać jakiegoś działania, trzeba bowiem wartości i celu. Jednocześnie jednak nic nie jest dozwolone; wartości i celu trzeba również, aby wybrać inne działanie. Wolnością nie jest całkowita dominacja nad prawem, ale nie jest nią też całkowita uległość. Suma wszystkich możliwości nie daje wolności, ale uniemożliwia niewolę. Chaos to także niewola. Wolność znaleźć można tylko w świecie, gdzie to, co możliwe, zdefiniowane jest wraz z tym, co niemożliwe. Bez prawa nie ma wolności. Jeśli losem nie kieruje wartość wyższa, jeśli rządzi przypadek, człowiek idzie w ciemnościach; to wolność ślepego. U kresu największego wyzwolenia Nietzsche wybiera więc największą zależność. „Jeśli śmierci Boga nie przemienimy w wielkie wyrzeczenie i nieustające zwycięstwo nad samymi sobą, zapłacimy za tę utratę”. Inaczej mówiąc, bunt Nietzschego kończy się ascezą. Wówczas na miejsce: „Jeśli nic nie jest prawdą, wszystko jest dozwolone” Karamazowa, przychodzi głębiej logiczne: „Jeśli nic nie jest prawdą, nic nie jest dozwolone”. Zaprzeczyć, że cokolwiek na tym świecie może być wzbronione, to wyrzec się tego, co dozwolone. Tam, gdzie nikt nie potrafi już orzec, co jest czarne, a co białe, światło gaśnie i wolność staje się dobrowolnym więzieniem.

Można powiedzieć, że Nietzsche, metodycznie doprowadziwszy nihilizm do ślepego zaułka, odczuwa coś na kształt straszliwej radości. Jego jawnym celem jest postawienie współczesnego człowieka w niemożliwej sytuacji. Jediną nadzieję widzi w sprzeczności ostatecznej. Jeśli człowiek nie chce wówczas udusić się w pętających go więzach, musi je przeciąć od razu i stworzyć własne wartości. Śmierć Boga to jeszcze nie koniec; można ją znieść tylko przygotowując zmartwychwstanie. „Jeśli wielkości nie znajduje się w Bogu — mówi Nietzsche — nie znajduje się jej nigdzie; trzeba ją przekreślić albo stworzyć”. O negację tej wielkości zatroszczył się świat współczesny, spieszący ku samobójstwu. Jej stworzenie Nietzsche uznał za własne, nadludzkie zadanie, któremu chciał oddać życie. Wiedział, że kreacja jest możliwa tylko w skrajnej samotności i że człowiek nie zdecyduje się na ten zawrotny wysiłek, jeśli nie znajdzie się w sytuacji duchowej tak bardzo bez wyjścia, że albo wybierze kreację, albo zginie. Nietzsche powiada mu więc, że jego jedyną prawdą jest Ziemia, że jej trzeba być wiernym, na niej żyć i znaleźć zbawienie. Ale uczy człowieka jednocześnie, że żyć na ziemi bez prawa nie sposób, ponieważ życie właśnie zakłada istnienie prawa. Jak żyć wolnym i bez prawa? Na tę zagadkę człowiek musi odpowiedzieć; ceną jest *Życie*.

Nietzsche w każdym razie nie próbuje się wymknąć. Odpowiada, a jego odpowiedzią jest ryzyko: Damokles tańczy najlepiej, gdy wisi nad nim miecz. Trzeba przyjąć to, co niemożliwe do przyjęcia, i znieść to, czego znieść nie można. Przyjąwszy, że świat nie ma żadnego celu, Nietzsche zaleca uznanie jego bezwiny, stwierdzenie, że wymyka się on spod wszelkiego sądu, skoro pod żadnym względem nie może być sądzony i, w konsekwencji, zastąpienie wszystkich sądów wartościujących jednym „tak”, całkowitą i pochwalną zgodą na świat. Wówczas z absolutnej rozpacz tryśnie radość nieskończona, ze ślepej niewoli bezlitosna wolność. Być wolnym to właśnie obalić cele. W zgodzie na niewinność stawania się jest maksymalna wolność. Wolny duch miłuje konieczność. Głęboki sens myśli Nietzschego jest w stwierdzeniu, że konieczność zjawisk, jeśli jest absolutna i całkowita, nie implikuje żadnego przymusu. Totalne opowiedzenie się za totalną koniecznością — oto jego paradoksalna definicja wolności. Pytanie: „być wolnym od czego?” zastępuje:

„być wolnym po co?”. Wolność zbiega się z bohaterstwem. Jest ascezą wielkiego człowieka, „łukiem najbardziej napiętym”.

Ta wyniosła aprobata, zrodzona z obfitości i pełni, obejmuje również błąd i cierpienie, zło i zabójstwo oraz to wszystko, co w egzystencji wątpliwe i dziwaczne. Powstaje ona z niezachwianej woli bycia tym, czym się jest, w świecie, który jest tym, czym jest. „Siebie mieć za fatum, nie chcieć być innym, niż się jest...”. Słowo zostało powiedziane. Asceza nietszcheańska, wyszedłszy od uznania fatum, kończy się na jego deifikacji. Los tym bardziej jest godzien podziwu, im bardziej nieubłagany. Bóg moralny, litość, miłość są wrogami fatum o tyle, o ile chcą je okupić. Nietzsche nie chce okupu. Radość stawania się jest radością zatraty. Ale tylko jednostka zostaje obalona. Ruch buntu, w którym człowiek żądał dla siebie istnienia, znika w poddaniu absolutnym jednostki stawaniu się. *Amor fati* zastępuje *odium fati*. „Każda jednostka współdziała z całym bytem kosmicznym, niezależnie od naszej wiedzy i woli”. Jednostka zatracą się tedy w losie gatunku i wiecznym ruchu światów. „Wszystko, co było, jest wieczne, morze wszystko wyrzuca na brzeg”.

Nietzsche powraca zatem do źródła myśli, do presokratyków. Presokratycy odrzucali celowość, aby wieczność wyobrażonej przez nich zasady mogła pozostać nietknięta. Wieczna jest tylko siła nie mająca celu, „gra” u Heraklita. Cały wysiłek Nietzschego sprowadza się do wykazania obecności prawa w stawaniu się i gry w konieczności:

„Dziecko to niewinność i zapomnienie, wyrzeczenie, gra, kolo, które samo się toczy, pierwszy ruch, święty dar zgody”. Świat jest boski, ponieważ bezzasadny. Dlatego tylko sztuka dzięki równej bezzasadności może go wyrazić. Żaden sąd nie zdaje sprawy ze świata, ale sztuka może nas nauczyć go powtarzać, na podobieństwo świata powtarzającego się w swoich wiecznych nawrotach. Morze pierwotne powtarza nieustrudzenie te same słowa na tym samym brzegu i wyrzuca te same zdumione życiem istoty. Lecz ten przynajmniej, kto zgadza się na powrót tam, dokąd wszystko powraca, kto staje się pochwalnym echem, uczestniczy w boskości świata.

W taki to sposób zostaje na koniec wprowadzona boskość człowieka. Zbuntowany, który wpięty neguje Boga, usiłuje go potem zastąpić. Ale Nietzsche powiada, że zbuntowany staje się Bogiem tylko wyrzekając się wszelkiego buntu, tego nawet, co tworzy bogów, by naprawić świat. „Jeśli Bóg istnieje, jak ścierpieć, aby nim nie być?”. Jest więc bóg, a tym bogiem jest świat. Żeby uczestniczyć w jego boskości, wystarczy powiedzieć „tak”. „Nie modlić się już, ale błogosławić”, a Ziemię zapełnią ludzie-bogowie. Mówić „tak” światu, i to „tak” powtarzać, znaczy stworzyć na nowo świat i siebie, stać się wielkim artystą, twórcą. Poślanie Nietzschego streszcza się w słowie: kreacja, w dwuznacznym jego rozumieniu. Nietzsche akcentował jedynie egoizm i bezwzględność właściwe każdemu twórcy. Przemiana wartości polega na zastąpieniu sędziego wartością twórcy: szacunkiem i pasją dla tego, co jest. Bóstwo pozbawione nieśmiertelności określa wolność twórcy. Wieczny jest krzyk Dionizosa, poćwiartowanego boga ziemi. Lecz wyobraża on jednocześnie to głęboko poruszające piękno, które styka się z cierpieniem. Wedle Nietzschego powiedzieć „tak” ziemi i Dionizosowi, to powiedzieć „tak” cierpieniu. Zgodzić się na wszystko, najwyższą sprzeczność i cierpienie razem, to zapanować nad wszystkim. Za takie królestwo gotów był zapłacić. Prawdą jest tylko ziemia „poważna i cierpiąca”. Tylko ona jest bóstwem. Nietzsche proponuje człowiekowi, by pogrążył się w kosmosie — jak Empedokles, który skoczył do Etny, szukając prawdy tam, gdzie ona jest, we wnętrzu ziemi — w nim odnalazł wieczystą boskość i sam stał się Dionizosem. *Wola mocy* kończy się więc zakładem, jak *Myśli* Pascala, które tylekroć przywodzi na pamięć. Człowiek nie zdobywa jeszcze pewności, ale wolę pewności, co nie jest tym samym. Toteż Nietzsche wahał się, doszedłszy do kresu: „Oto, co jest w tobie niewybaczone. Masz władzę i odmawiasz podpisu”. Musiał jednak podpisać. Ale imię Dionizosa nieśmiertelności tylko listy do Ariadny, które pisał w szaleństwie.

W pewnym sensie bunt u Nietzschego prowadzi znowu do pochwały zła. Różnica polega jednak na tym, że zło nie jest już odwetem. Zostało zaakceptowane jako jeden z możliwych wyglądów dobra i, co pewniejsze jeszcze, jako fatum. Zostało więc zaakceptowane, by mogło zostać przezwyciężone, i jako swego rodzaju lek. W rozumieniu Nietzschego szło o dumną zgodę duszy na to, czego ona nie może uniknąć. Znani są

wszakże jego spadkobiercy i wiadomo, jaka polityka powoływała się na człowieka, który mówił o sobie, że jest ostatnim Niemcem apolitycznym. Marzył o tyranach-artystach. Ale tyrania bardziej odpowiada miernotom niż sztuka. „Raczej Cezar Borgia niż Parsifal”, wołał. Mieliśmy i Cezara, i Borgia, lecz pozbawionych tego arystokratyzmu serca, który przypisywał wielkim indywidualnościom renesansu. Gdy on żądał, by jednostka uczciła wieczność rodzaju i pogrążyła się w wielkim cyklu czasu, uczczono rasę i temu ponuremu bóstwu podporządkowaną jednostkę. Życie, o którym mówił z bojaźnią i drżeniem, zostało zdegradowane do biologii na użytek lokajów. Na koniec rasa niedouczonej władcy, bredząc o woli mocy, wzięła na swój rachunek „potworność antysemityzmu”, którym zawsze gardził.

Wierzył w odwagę sprzymierzoną z inteligencją i to nazywał siłą. W jego imieniu obrócono odwagę przeciw inteligencji; i ta cnota, która naprawdę była jego cnotą, stała się swoim przeciwieństwem: gwałtem o ślepych oczach. Wolność złączył z samotnością, posłuszny prawu dumnego ducha. „Głęboka samotność południa i Północy” zatraciła się jednak w zmechanizowanym tłumie, który zalał Europę. Obrońcą smaku klasycznego, ironii, miary w zuchwalstwie, arystokratę, który potrafił powiedzieć, że arystokratyzm to uprawianie cnoty bez pytania dlaczego; że trzeba wątpić o tym, kto domaga się racji, aby być uczciwym; człowieka oszalełego na punkcie prawości („ta prawość, która stała się instynktem, pasją”), zawsze w służbie owej „najwyższej rzetelności, najwyższej inteligencji, której wrogiem śmiertelnym jest fanatyzm”

— własny jego kraj w trzydzieści trzy lata po jego śmierci ustanowił nauczycielem kłamstwa i gwałtu i uczynił nienawistnymi pojęcia i cnoty, które dzięki jego poświęceniu stały się godne podziwu. W historii inteligencji, wyjąwszy Marksa, przygoda Nietzschego nie ma sobie równej; nie zdołamy nigdy naprawić wyrządzonej mu krzywdy. Bywały w dziejach filozofie interpretowane i wypaczane. Ale aż do Nietzschego i narodowego socjalizmu nie ma przykładu, aby ilustracją myśli całej rozświetlonej szlachetnością, mąk duszy wyjątkowej, był na oczach świata popis kłamstw i straszliwe stosy trupów w obozach. Kazania o nadludziach przywiodły do metodycznego fabrykowania podludzi; trzeba to podkreślić, ale i zinterpretować. Jeśli ostatecznym rezultatem wielkiego buntu w XIX i XX wieku miała być bezlitosna niewola, czy nie należałoby odwrócić się od buntu i powtórzyć rozpaczliwy krzyk Nietzschego do współczesnych: „Moje sumienie i wasze to nie to samo?”.

Zgódźmy się przede wszystkim, że nigdy nie będziemy mogli Nietzschego łączyć z Rosenbergiem. Powinniśmy wszyscy być adwokatami Nietzschego. On sam powiedział, oskarżając zawczasu swoje nieczyste potomstwo, że „ten, kto swego ducha wyzwolił, winien się jeszcze oczyścić”. Ale trzeba wiedzieć przynajmniej, czy wyzwolenie ducha takie, jak on je rozumiał, nie wyklucza oczyszczenia. Ruch, który prowadzi do Nietzschego i który go niesie, ma swoje prawa i swoją logikę, tłumaczące może krwawą trawestację jego filozofii. Czy w dziele Nietzschego nie można znaleźć punktów wyjścia dla mordy ostatecznego? Czy kaci, jeśli odrzucą ducha dla litery i nawet to, co w literze z ducha pozostaje, nie dopatrzą się w nim pretekstów? Trzeba odpowiedzieć twierdząco. Wystarczy zlekceważyć aspekt metodyczny myśli nietzscheańskiej (a nie jest pewne, czy on sam zawsze go szanował), aby nic już nie hamowało jego zbuntowanej logiki.

Trzeba również zauważyć, że zabójstwo nie znajduje usprawiedliwienia w nietzscheańskim odrzuceniu idoli, szaleńczej zgodzie, która jest koroną dzieła Nietzschego. Powiedzieć „tak” wszystkiemu, znaczy powiedzieć „tak” zabójstwu. Są zresztą dwa rodzaje zgody na zabójstwo. Jeśli niewolnik mówi „tak” wszystkiemu, akceptuje istnienie pana i własne cierpienie; Jezus naucza niesprzeciwianiu się złu. Jeśli pan mówi „tak” na wszystko, akceptuje niewolnictwo i cierpienie innych; oto tyran i gloryfikacja zabójstwa. „Czy to nie śmiechu godne, że wierzy się w prawo święte, niezachwiane, w nie będziesz kłamał, w nie będziesz zabijał — w życiu, które polega na ciągłym kłamstwie i ciągłym zabijaniu?”. Rzeczywiście, i bunt metafizyczny w swoim pierwszym odruchu był tylko protestem przeciwko kłamstwu i zbrodni istnienia. „Tak” nietzscheańskie, zapominając o „nie”, zapiera się samego buntu, a jednocześnie moralności, która odrzuca świat taki, jaki jest. Nietzsche pragnął ze wszystkich sił przyjścia cezara rzymskiego o duszy Chrystusa. W jego rozumieniu było to powiedzieć „tak” niewolnikowi i panu razem. Ale powiedzieć „tak” obu, znaczy uznać silniejszego z

nich, to jest pana. Cezar musiał nieuchronnie wyrzec się dominacji ducha i wybrać panowanie fizyczne. „Jak korzystać z zbrodni?” — zapytywał Nietzsche, dobry profesor wierny swojej metodzie. Cezar miał odpowiedzieć: pomnażając ją. „Kiedy cele są wielkie — napisał Nietzsche na swoje nieszczęście — ludzkość stosuje inną miarę i nie sądzi już zbrodni jako takiej, choćby środki były najstraszniejsze”. Umarł w 1900 roku, u początku wieku, kiedy roszczenie to miało stać się mordercze. Daremnie powiedział w chwili jasności: „Łatwo mówić o wszelkiego rodzaju niemoralnych czynach; ale czy zdoła się je udźwignąć? Nie mógłbym uchybić danemu słowu albo zabić; cierpiełbym dłużej lub krócej, lecz musiałbym zapłacić za to śmiercią”. Skoro jednak całość doświadczenia ludzkiego została zaakceptowana, mogli pojawić się inni, którzy zgoła nie słabnąc, utwierdzili się w kłamstwie i zbrodni. Na Nietzschego spada odpowiedzialność, że dla wyższych racji metody usprawiedliwił, choćby przez moment — u szczytu myśli — to prawo do pohańbienia, o którym Dostojewski mówił, że ofiarowując je ludziom zawsze można być pewnym, że z niego gorliwie skorzystają. Ale jego mimowolna odpowiedzialność sięga jeszcze dalej.

Nietzsche był tym, za kogo siebie uważał: najbardziej wyostrzoną świadomością nihilizmu. Za jego sprawą bunt w sposób decydujący przeszedł od negacji ideału do sekularyzacji ideału. Skoro zbawienie człowieka nie jest w Bogu, trzeba je znaleźć na ziemi. Skoro świat nie jest kierowany, człowiek powinien mu nadać kierunek od momentu, gdy świat akceptuje, i doprowadzić do powstania ludzkości wyższego rodzaju. Roszczeniem Nietzschego były rządy ludzką przyszłością. „Naszym zadaniem będą rządy na ziemi”. I gdzie indziej: „Nadchodzi czas, kiedy trzeba będzie walczyć o panowanie na ziemi i ta walka będzie prowadzona w imię zasad filozoficznych”. Zapowiadał w ten sposób wiek XX. Lecz jeśli go zapowiadał, to znaczy, że wiedział o logice wewnętrznej nihilizmu i wiedział też, że jednym z jego rezultatów jest imperium. Tym samym przygotowywał to imperium.

Jest wolność człowieka bez Boga, którą wyobrażał sobie Nietzsche, to znaczy wolność samotna. Jest wolność w południe, kiedy koło świata staje i człowiek mówi „tak” temu, co jest. Ale to, co jest, staje się. Trzeba powiedzieć „tak” stawianiu się. Światło przygasa, oś dnia się pochyla. Wówczas zaczyna się na powrót historia i w niej trzeba szukać wolności; powiedzieć historii „tak”. Nietzscheizm, teoria woli mocy indywidualnej, był skazany na wolę mocy totalnej. Bez panowania nad światem był niczym. Nietzsche nienawidził wolnomyślicieli i humanistów. „Wolność ducha” pojmował w sensie skrajnym: boskość ducha indywidualnego. Ale nie mógł przeszkodzić, aby wolnomyśliciele nie wyszli od tego samego faktu historycznego co on, od śmierci Boga, i by konsekwencje nie były takie same. Nietzsche wiedział, że humanitaryzm to chrześcijaństwo pozbawione wyższego uzasadnienia i że humanitaryzm zachował cel ostateczny, odrzucając przyczynę pierwszą. Ale nie zdawał sobie sprawy, że w rezultacie nieuniknionej logiki nihilizmu doktryny wyzwolicielskie zaopiekują się jego marzeniem: nadczłowiekiem.

Filozofia sekularyzuje ideał. Ale przychodzą tyrani i szybko sekularyzują filozofie, które dają im do tego prawo. Nietzsche odgadł to roszczenie w związku z Heglem, którego oryginalność, jego zdaniem, polegała na wymyśleniu panteizmu, gdzie zło, błąd i cierpienie nie mogą już służyć za argument przeciwko bóstwu. „Ale państwo i ustalone potęgi natychmiast skorzystały z tej wspaniałej inicjatywy”. Sam wymyślił system, w którym zbrodnia nie mogła już służyć za argument przeciwko czemukolwiek, a jedyna wartość kryła się w bóstwie człowieka. Z tej wspaniałej inicjatywy również należało skorzystać. Narodowy socjalizm jest tu jedynie spadkobiercą chwilowym, szaleńczym i pokazowym rezultatem nihilizmu. Na inny sposób logiczni i ambitni będą ci, którzy korygując Nietzschego przy pomocy Marksa powiedzą „tak” tylko historii zamiast całemu stworzeniu. Buntownik, którego Nietzsche rzucił na kolana przed kosmosem, będzie odtąd klęczał przed historią. Co w tym dziwnego? Nietzsche przynajmniej w teorii nadczłowieka, a przed nim Marks ze swoim społeczeństwem klasowym, zastępowali „tamtą stronę” przez „później”. Tu Nietzsche zdradzał Greków i naukę Jezusa, którzy według niego zastępowali „tamtą stronę” przez „zaraz”. Marks, podobnie jak Nietzsche, myślał strategicznie i podobnie jak on nienawidził cnoty formalnej, ich bunty, które jednakowo kończą się opowiedzeniem za pewnym aspektem rzeczywistości, roztopią się w marksizmie-leninizmie i znajdą wcielenie w tej kaście, o której Nietzsche powiedział, że ma

„zastąpić kapłana, wychowawcę i lekarza”. Zasadnicza różnica polega na tym, że Nietzsche, w oczekiwaniu na nadczłowieka, mówi „tak” temu, co jest, gdy Marks temu, co się stanie. Według Marksa trzeba podporządkować sobie naturę, żeby być posłusznym historii, według Nietzschego trzeba podporządkować sobie historię, żeby być posłusznym naturze. To różnica między chrześcijaninem a Grekiem. Ale Nietzsche przewidział przynajmniej przyszłość: „Socjalizm współczesny usiłuje stworzyć formę odwiecznego jezuityzmu, przemienić wszystkich ludzi w narzędzia”; i jeszcze: „Pragnieniem jest dobrobyt [...] Następstwem marsz ku duchowemu niewolnictwu, jakiego nigdy nie widziano dotąd [...] Cezaryzm intelektualny jest ponad wszelkim działaniem kupców i filozofów”. Przeszedłszy przez próbę filozofii nietzscheańskiej bunt w swoim szaleńczym pragnieniu wolności kończy się cezaryzmem biologicznym albo historycznym. „Nie” absolutne popchnęło Stirnera do deifikacji zbrodni i jednostki jednocześnie. Ale „tak” absolutne kończy się uniwersalizacją zabójstwa i samego człowieka. Marksizm-leninizm rzeczywiście zatroszczył się o wolę Nietzschego — za cenę zapoznania kilku nietzscheańskich wartości. Buntownik własnymi rękami tworzy nieubłagane królestwo konieczności i sam się w nim zamyka. Uciekający z więzienia Boga, zbuduje więzienie historii i rozumu, maskując i uświęcając ten sam nihilizm, który Nietzsche w swoim mniemaniu przewyciężył.

POEZJA ZBUNTOWANA

Jeśli bunt metafizyczny odrzuca „tak” i ogranicza się do negacji absolutnej, skazany jest na pozór. Jeśli zmierza do uwielbienia realności nic w niej nie podając w wątpliwość, prędzej czy później musi przejść do działania. Pomiędzy jednym i drugim znajduje się Iwan Karamazow i jego bolesna zgoda na działanie innych. Z końcem XIX i początkiem XX wieku poezja zbuntowana oscylowała nieustannie między tymi dwiema skrajnościami: pomiędzy literaturą i wolą potęgi, tym, co irracjonalne, i tym, co racjonalne, pomiędzy rozpacziwym marzeniem a bezlitosnym czynem. Ci poeci, a zwłaszcza surrealiści, ukażą nam po raz ostatni w pokazowym skrócie drogę wiodącą od pozoru do działania.

Hawthorne pisał o Melville’u, że nie wierząc, nie potrafił znaleźć ukojenia w niewierze. Podobnie można powiedzieć o poetach, którzy zaatakowali niebo: pragnąc obalić wszystko, utwierdzali zarazem swoją rozpacziwą tęsknotę za ładem. Wskutek ostatecznej sprzeczności szukali racji w bezsensie i w irracjonalności metody. Poezja w rozumieniu tych wielkich spadkobierców romantyzmu miała być przykładem: w tym, co w niej najbardziej rozzdzierające, chcieli odnaleźć życie prawdziwe. Deifikowali bluźnierstwo, przekształcili poezję w doświadczenie i w środek działania. Ci bowiem, co przed nimi chcieli oddziaływać na wypadki i człowieka, czynili to w imię reguł racjonalnych. Surrealizm natomiast, po Rimbaudzie, w szaleństwie i przewrocie widział regułę budowania. Rimbaud swoim dziełem, i tylko nim, wskazywał, którądy iść: ale jak błyskawica, która podczas burzy odśłania początek drogi. Tę drogę surrealizm pogłębił i skodyfikował jej znaki rozpoznawcze. Tak przez swoje skrajności, jak i odskoki, dał ostateczny i wspaniały wyraz zrealizowanej teorii buntu irracjonalnego, i to wówczas, kiedy myśl zbuntowana, idąc inną drogą, utwierdziła kult rozumu absolutnego. Inspiratorzy surrealizmu, Lautreamont i Rimbaud, powiedzą nam w każdym razie, w jaki sposób irracjonalne pragnienie, aby „być”, zastąpione przez „wydawać się”, może doprowadzić buntownika do działań najbardziej dla wolności zabójczych.

LAUTREAMONT I BANALNOŚĆ

Lautreamont dowodzi, że to pragnienie może u buntownika kryć się również za wolą banalności. Czy zbuntowany siebie wywyższa, czy poniża, zawsze chce być kimś innym, niż jest, choćby nawet powstał po to, by uznano jego prawdziwe istnienie. Bluźnierstwa i konformizm Lautreamonta jednakowo ilustrują tę nieszczęsną sprzeczność, która w jego przypadku znajduje rozwiązanie w pragnieniu, by być niczym. Wbrew

rozpowszechnionemu mniemaniu nie ma tu zaparcia się dawnych przekonań; ta sama furia unicestwienia tłumaczy krzyk Maldorora do wielkiej pierwotnej nocy i pracowite banały *Poezji*.

Dzięki Lautreamontowi można zrozumieć, że bunt jest młodzieńczy. Nasi wielcy terroryści od bomby i poezji zaledwie wyszli z dzieciństwa. *Pieśni Maldorora* są książką genialnego niemal licealisty; ich patos rodzi się właśnie ze sprzeczności dziecięcego serca, które zbuntowało się przeciwko światu i przeciwko samemu sobie. Podobnie jak Rimbaud atakujący w *Iluminacjach* granice świata, Lautreamont wybiera apokalipsę i zniszczenie raczej niż zgodę na niemożliwą regułę, która czyni go tym, czym jest w świecie takim, jaki jest.

„Zjawiam się, by bronić człowieka”, powiada Lautreamont nie dbając o skromność. Jest więc Maldoror aniołem litości? W pewnym sensie, ponieważ lituje się nad sobą. Dlaczego? To właśnie trzeba zbadać. Ale litość rozczarowana, znieważona, nie wyznana i nie dająca się wyznać doprowadzi go do szczególnych skrajności. Maldoror powiada, że otrzymał życie jak ranę i nie pozwolił, by zabił ją samobójstwo (sic). Jest jak Rimbaud tym, kto cierpi, i tym, kto się zbuntował; ale tajemniczo zatajając, że powstał przeciwko temu, czym jest, powołuje się na odwieczne alibi buntownika: miłość do ludzi.

Tyle tylko, że ten sam, który zjawia się, by bronić ludzi, pisze jednocześnie: „Pokaż mi jednego człowieka, który byłby dobry”. Jest to stary odruch buntu nihilistycznego. Człowiek powstaje przeciwko niesprawiedliwości, którą wyrządzono jemu i innym. Ale w chwili, kiedy widzi jasno i prawomocność tego buntu, i jego niemoc, szaleństwo negacji zagarnia to nawet, czego chciał bronić. Nie mogąc wprowadzić sprawiedliwości na miejsce niesprawiedliwości, szuka niesprawiedliwości powszechniejszej jeszcze, którą stapia w jedno z unicestwieniem. „Zło, które mi wyrządziliście, jest zbyt wielkie, zbyt wielkie jest zło, które ja wam wyrządziłem, aby mogło być dobrowolne”. Żeby siebie nie znienawidzić, trzeba by uznać własną niewinność; zuchwalstwo niemożliwe dla człowieka, gdy jest sam; zna siebie nazbyt dobrze. Można jednak ogłosić, że wszyscy są niewinni, choć traktowani jak winowajcy. Wówczas zbrodniarzem jest Bóg.

Od romantyków do Lautreamonta nie ma więc rzeczywistego postępu, chyba że w tonie. Wprowadzając pewne udoskonalenia, Lautreamont ukazuje raz jeszcze oblicze Boga Abrahama i wizerunek zbuntowanego Lucyfera. Umieszcza Boga „na tronie z ludzkich ekskrementów i złota”, gdzie zasiada „z idiotyczną dumą, okryty całunem z brudnych prześcieradeł, ten, co sam siebie nazywa Stwórcą”. „Straszliwy Przedwieczny o twarzy węża”, „chytry zbójca”, który „wzniesie pożary, gdzie giną starcy i dzieci”, stacza się pijany do rynsztoka albo w burdelu szuka niecznych rozkoszy. Bóg nie umarł, ale upadł. Naprzeciw upadłego bóstwa Maldoror: konwencjonalny rycerz w Czarnym płaszczu. To on jest Przeklętym. „Nie trzeba, aby były świadkiem brzydoty, którą Istota Najwyższa złożyła na mnie z uśmiechem potężnej nienawiści”. Wyparł się wszystkiego: „ojca, matki, Opatrzności, miłości, ideału, by wreszcie móc myśleć tylko o sobie samym”. Ten udręczony pychą bohater ma wszystkie cechy dandysa metafizycznego: „Twarz bardziej niż ludzka, smutna jak wszechświat, piękna jak samobójstwo”. Jak buntownik romantyczny, który zwątpił w sprawiedliwość boską, Maldoror weźmie stronę zła. Zadawać innym cierpienie i czyniąc to, cierpieć samemu, oto program. *Pieśni* są prawdziwymi litaniami zła.

Doszedłszy do tego punktu, poeta nie broni już człowieka. Przeciwnie, „wszelkim sposobem godzić w człowieka, w to drapieżne zwierzę, i godzić w Stwórcę”, oto cel *Pieśni*. Wstrząśnięty myślą, że Boga ma za nieprzyjaciela, upojony potęgą samotności znaną wielkim zbrodniarzom („sam przeciw ludzkości”), Maldoror rusza do ataku na świat i jego autora. *Pieśni* głoszą pochwałę „świętości zbrodni”, zapowiadają rosnącą serię „chwalebnych zbrodni”, zaś stanca 20 *Pieśni II* inauguruje uroczyste pedagogikę zbrodni i gwałtu.

Ten piękny zapal jest jednak w tamtej epoce zapalem konwencjonalnym. Nie kosztuje nic. Prawdziwa oryginalność Lautreamonta jest gdzie indziej³¹. Romantycy przezornie podtrzymują fatalną opozycję pomiędzy samotnością ludzką i obojętnością boską; literackim wyrazem tej samotności jest odosobniony zamek i dandys. Dzieło

31 Stanowi o różnicy pomiędzy *Pieśnią I*, ogłoszoną oddzielnie i bajroniczną w sposób dość banalny, a następnymi *pieśniami*, gdzie retoryka potworności ukazuje się w całym blasku. Maurice Blanchot słusznie podkreślił znaczenie tego podziału (przyj. autora).

Lautreamonta mówi jednak o dramacie bardziej głębokim. Wydaje się, że samotność taka była dla niego nie do zniesienia; powstawszy przeciwko światu, chciał obalić jego granice. Daleki od tego, by murem obronnym umacniać dziedzinę człowieka, pragnął przemieszać wszystkie dziedziny i panowania. Świat zostaje sprowadzony do pierwotnych mórz, gdzie moralność traci sens wraz ze wszystkimi problemami: w tym również z przerażającym wedle Lautreamonta problemem nieśmiertelności duszy. Poeta nie ukazuje wizerunku buntownika albo dandysa, którzy przeciwstawiają się światu, ale roztopia człowieka i świat w jednej nicości. Atakuje nawet granicę dzielącą człowieka od wszechświata. Wolność totalna, a wolność zbrodni w szczególności, zakłada zniesienie granic ludzkich. I nie dość jest wydać przekleństwu wszystkich ludzi i siebie samego; trzeba jeszcze sprowadzić panowanie ludzkie do poziomu panowań z instynktu. U Lautreamonta można odnaleźć odrzucenie świadomości racjonalnej i powrót do tego, co elementarne, cechujące cywilizacje zbuntowane przeciwko samym sobie. Nie chodzi już o to, by tworzyć pozory dzięki upartemu wysiłkowi świadomości, lecz by nie istnieć jako świadomość.

Wszystkie istoty w *Pieśniach* to amfibia, Maldoror porzuca powiem ziemię i jej ograniczenia. Flora składa się z alg i traw morskich. Zamek Maldorora jest zbudowany na wodzie. Jego ojczyzna to stary ocean. Ocean, symbol podwójny, jest miejscem unicestwienia i pojednania jednocześnie. Na swój sposób zaspokaja potężne pragnienie dusz, które wzgardziły sobą i innymi: pragnienie niebytu. *Pieśni* byłyby więc naszymi *Metamorfozami*, gdzie zamiast antycznego uśmiechu jest śmiech ust przeciętych brzytwą, obraz zgrzytliwej i szaleńczej wesołości. Ten zwierzyniec nie może kryć w sobie wszystkich znaczeń, jakie chciano w nim znaleźć, w każdym jednak razie widać tu wolę zagłady, której źródło jest w najgłębszych mrokach buntu. Pascalowskie *abatissez vous*³² u Lautreamonta nabiera znaczenia literalnego.

Wydaje się, że poeta nie mógł znieść zimnej i bezlitosnej jasności, w której trzeba trwać, aby żyć. „Moje ja i twórca to zbyt wiele dla jednego mózgu”. Dokonał więc wyboru i sprowadził swoje życie i dzieło do błyskawicznych ruchów mątwy wśród chmury atramentu. Piękny fragment, kiedy Maldoror na pełnym morzu łączy się z samicą rekina „stosunkiem długim, czystym i odrażającym”, a zwłaszcza znamieną historią, gdy przemieniony w ośmiornicę atakuje Stwórcę, to oczywisty wyraz ucieczki poza granice bytu i obłądny zamach na prawa natury.

Ci, co znaleźli się poza harmonijną ojczyzną, w której sprawiedliwość i namiętność na koniec osiągają równowagę, od samotności wolą gorycz królestw, gdzie słowa utraciły sens, a siła i instynkt ślepych stworzeń sprawują rządy. To wyzwanie jest zarazem umartwieniem. Walka z aniołem w *Pieśni II* kończy się klęską i rozkładem anioła. Niebo i ziemia są więc już tylko płynną otchłanią pierwotnego życia. Człowiekowi-rekinowi z *Pieśni* „nowy kształt rąk i nóg został dany jako kara i pokuta za nieznaną zbrodnię”. Jakaś zbrodnia albo złudzenie zbrodni (homoseksualizm może?) kryją się rzeczywiście w tym tak mało znanym życiu Lautreamonta. Czytelnik *Pieśni* nie może oprzeć się myśli, że tej książce brak *Spowiedzi Stawrogina*.

W braku spowiedzi trzeba widzieć w *Poezjach* podwojenie tajemniczej woli pokuty. Rozwój charakterystyczny dla pewnych form buntu — polegający, jak to zobaczymy, na restytucji rozumu u kresu irracjonalnej przygody, na odnalezieniu ładu w bezładzie i na dobrowolnym nałożeniu sobie więzów cięższych do udźwignięcia niż te, od których chciano się uwolnić — jest ukazany w tym dziele w sposób tak z rozmysłu uproszczony i z takim cynizmem, że to nawrócenie musi mieć jakiś sens. Po *Pieśniach*, które głosiły pochwałę „nie” absolutnego, następuje teoria absolutnego „tak”; po bezlitosnym buncie konformizm bez odcieni. I jest to w pełni świadome. Tak więc najlepszym wytłumaczeniem *Pieśni* są *Poezje*. „Rozpacz z rozmysłu żywiąca się tymi fantasmagoriami prowadzi nieuniknienie pisarza do przekreślenia za jednym zamachem praw boskich i społecznych, do zła teoretycznego i praktycznego”. *Poezje* mówią również o „winie pisarza, który stacza się w nicość, wzgardziwszy sobą wśród okrzyków radości”. Zaradzić na to zło może jednak tylko konformizm metafizyczny. „Jeśli poezja zwątpienia dochodzi do tak posępnej rozpacz i do tak wielkiej niegodziwości teoretycznej, to

32 Pascal: *Cela vous fera croire et vous abetira*, w rozumieniu osiągnięcia wiary bez udziału rozumu, Gra słów u Camusa opiera się na wspólnym źródłosłowie w *abetir* (czynić głupim, ogłupiać) i *la bete* (zwierzę) (przyp. tłum.).

dlatego, że jest z gruntu fałszywa; rozprawia się bowiem o jej zasadach, a nie trzeba rozprawiać o zasadach". (List do Darassego). W tych pięknych racjach streszcza się moralność ministranta i podręcznika wykształcenia wojskowego. Konformizm jednak bywa szalony, a przez to niezwykły. Gdy ktoś opiewał zwycięstwo złego orła nad smokiem nadziei, może powtarzać potem uparcie, że chodzi tylko o nadzieję, i pisać: „Głosem uroczystym, głosem wielkich dni przyzywam cię do opustoszałych miejsc moich, chwalebna nadziejo”; trzeba jeszcze przekonać. Pocieszać ludzkość, traktować ją po bratersku, powracać do Konfucjusza, Buddy, Sokratesa, Jezusa Chrystusa, „moralistów, którzy o głodzie szli od wsi do wsi” (co historycznie jest ryzykowne), to wciąż tylko projekty rozpacz. Tak więc w samym sercu grzechu kryje się nostalgia za cnotą i życiem uporządkowanym. Lautreamont bowiem odrzuca modlitwę; Chrystus dla niego to jedynie moralista. Poeta proponuje, przede wszystkim samemu sobie, agnostycyzm i spełnienie obowiązku. Niestety, piękny ten program domaga się serca bez gorzkości, łagodnego wieczoru, rozluźnienia, swobodnej myśli. Lautreamont wzrusza, gdy pisze nieoczekiwanie: „Nie znam innej łaski prócz łaski narodzin”. Ale można się domyślać, że zaciska zęby, gdy dodaje:

„Umysł bezstronny uważa ją za zupełną”. Nie ma umysłu bezstronnego wobec życia i śmierci. I z Lautreamontem buntownik ucieka na pustynię. Ale ta pustynia konformizmu jest równie ponura jak Harar.

Żądanie absolutu i furia unicestwienia wyjaławiają ją jeszcze bardziej. Maldoror chciał buntu totalnego: Lautreamont, dla tych samych powodów, ogłasza absolutną banalność. Krzyk świadomości, który chciał utopić w pierwotnym Oceanie, przemieszcza z rykiem zwierzęcia, a kiedy indziej zapomnieć o nim w adoracji matematyki³³, teraz zagłusza ponurym konformizmem. Buntownik usiłuje więc nie słyszeć tego wołania zwróconego ku człowiekowi, które kryje się także w jego własnym buncie. Chodzi o to, by przestać być, czy to odrzucając każde istnienie, czy zgadzając się na byle jakie³⁴. W obu wypadkach jest to marzycielska konwencja. Banalność to również postawa.

Konformizm jest jedną z nihilistycznych pokus buntu; nasza intelektualna historia w znacznej mierze znajduje się pod jego władzą. Ta historia dowodzi w każdym razie, że jeśli zbuntowany przechodząc do czynu zapomni o swoich punktach wyjścia, ulegnie pokusie jeszcze większego konformizmu. Tu jest więc wyjaśnienie wieku XX. Lautreamont, którego uważa się zazwyczaj za piewę czystego buntu, zdradza przecież upodobania do niewolnictwa intelektualnego, które kwitnie w naszym świecie. Poezje są tylko wstępem do „przyszłej książki”; o tej książce, idealnym celu buntu literackiego, marzą wszyscy. Ale wbrew Lautreamontowi pisze się ją dziś w milionach egzemplarzy na zlecenie urzędów. Jest rzeczą jasną, że niepodobna oddzielić geniuszu od banalności. Ale nie chodzi o banalność cudzą, której na próżno szukałby twórca i która sarna go znajdzie przy pomocy policji. Chodzi o banalność własną, a tę trzeba całkowicie zbudować. Każdy geniusz jest niezwykły i banalny. Jest niczym, jeśli jest tylko niezwykły lub tylko banalny. Należy o tym pamiętać, gdy mowa o buncie. Bunt ma swoich dandysów i swoich lokaj; nie uznaje tylko swych prawowitych synów.

SURREALIZM I REWOLUCJA

Rimbaud nie zostanie tu omówiony szeroko. Napisano o nim już wszystko, a nawet więcej niż wszystko, niestety. Trzeba jednak podkreślić, ponieważ dotyczy to naszego tematu, że Rimbaud był poetą buntu tylko w swoim dziele. Jego życie, nie potwierdzając mitu, który wokół niego powstał, mówi o zgodzie na nihilizm najgorszego rodzaju: żeby tego dowiedzieć, wystarczy obiektywna lektura listów z Hararu. Rimbauda deifikowano, ponieważ wyrzekł się swego geniuszu, jak gdyby takie wyrzeczenie wymagało nadludzkiej cnoty. Trzeba jednak powiedzieć, choć podważa to racje, do których odwołują się nasi współcześni, że tylko w geniuszu jest cnota, nie zaś w zaparciu się geniuszu. Wielkość Rimbauda to nie są pierwsze okrzyki z Charleville ani handel w Hararze. Objawia się ona w momencie, gdy wyrażając bunt z najbardziej zdumiewającą trafnością, jaka kiedykolwiek była jego udziałem, Rimbaud mówi o swoim triumfie i o lęku jednocześnie, o

33 Pieśń II. Fragment poświęcony matematyce zamyka zdanie: „*O mathematiques saintes, puissiez-vous, par votre commerce perpetuel, consoler le reste des mes jours de ta mechancete de l'homme et l'injustice du Grand-Tout*” (przyp. tłum.).

34 Podobnie Fantasio [Musseta] który chce być tylko mieszczańskim przechodniem (przyp. autora).

życiu nieobecny w świecie i o świecie nieuniknionym, gdy krzyk jego przyzywa nieosiągalną i oporną realność, gdy odrzuca moralność i zna nostalgię za obowiązkiem. W chwili kiedy niosąc w sobie piekło i iluminację, znieważając piękno i pozdrawiając je sprawia, że niepokonana sprzeczność staje się śpiewem dwoistym i przemianym, jest poetą buntu, i to poetą największym. Porządek powstania jego dwóch wielkich dzieł nie jest ważny. W każdym razie odległość w czasie jest między nimi nieznacząca, a każdy artysta wie z pewnością absolutną, zrodzoną z doświadczenia całego życia, że Rimbaud począł *Sezon w piekle* i *Iluminacje* jednocześnie. Jeśli napisał je kolejno, odcierpiął je razem. W tej zabijającej go sprzeczności był jego geniusz.

Ale cóż to za cnota odwrócić się od sprzeczności i zdradzić swój geniusz, nie odcierpiawszy go do końca? Milczenie Rimbauda to nie jest nowa forma jego buntu. W każdym razie niepodobna tak twierdzić, odkąd zostały ogłoszone listy z Hararu. Metamorfoza Rimbauda jest na pewno tajemnicza. Ale tajemnicza jest też banalność tych olśniewających dziewczyn, które małżeństwo przemienia w maszyny do gromadzenia pieniędzy i robienia na drutach. Z mitu Rimbauda wynika, że po *Sezonie* i *Iluminacjach* nic już nie jest możliwe. Ale jakże to rzecz jest niemożliwa dla poety z talentem, dla niewyczerpanego twórcy? Po *Moby Dicku*, *Procesie*, *Zaratuście*, *Biesach* czegoż się jeszcze spodziewać? A jednak po tych dziełach powstają inne wielkie dzieła, które uczą, doskonalą i dają świadectwo ternu, co najdumniejsze w człowieku; koniec to tylko śmierć twórcy. Któż nie żałowałby dzieła większego jeszcze niż *Sezon*, które odjęła nam rezygnacja Rimbauda?

Czy Abisynia jest przynajmniej klasztorem, czy to Chrystus zamknął Rimbaudowi usta? Jeśli sądzić z listów, byłby to ów Chrystus, który w naszych czasach zasiada przy okienku bankowym. Z listów, gdzie poeta wyklęty mówi tylko o swoich pieniądzech, które chciałyby „dobrze ulokować” i które miałyby mu „przynosić regularny dochód³⁵”. Ten, co śpiewał w męce, znieważał Boga i piękno, zbroił się przeciwko sprawiedliwości i nadziei, którego owiewał wiatr zbrodni, chce teraz żony „z widokami na przyszłość”. Mag, jasnowidz, hardy złoczyńca, którego zawsze czeka katorga, człowiek-król na ziemi bez bogów dźwiga nieustannie osiem kilogramów złota wszyte w pas, który uciska mu brzuch; Rimbaud skarży się, że ten ciężar przyprawia go o dyzenterię. Więc to jest ten bohater mityczny, przykład dla młodych ludzi, którzy nie opluwają świata i umarliby ze wstydu na sarną myśl o tym pasie?

Żeby podtrzymać mit, trzeba nie znać tych rozstrzygających listów. Dlatego były tak mało komentowane. To listy świętokradcze, jak czasem świętokradcza jest prawda. Wielki i cudowny poeta, największy w swojej epoce, wyrocznia ciskająca błyskawice: oto Rimbaud. Ale nie człowiek-bóg, wzór bezlitosny, mnich poezji, którego chciano nam zaprezentować. Wielkość odnalazł dopiero na szpitalnym łóżku, w godzinie trudnej śmierci, kiedy nawet banalność wzrusza: „Jaki jestem nieszczęśliwy... i mam przy sobie pieniądze, których nie mogę nawet ustrzec!”. W wielkim krzyku tych nieszczęsnych godzin Rimbaud powraca do tej wspólnej miary bezwiednie graniczącej z wielkością: „Nie, nie, teraz buntuję się przeciwko śmierci!”. Młody Rimbaud zmartwychwstaje u przepaści i wraz z nim bunt owych czasów, kiedy przekleństwo rzucone życiu było tylko rozpaczą wobec śmierci. I wówczas mieszczański handlarz jednoczy się z rozdartym chłopcem, którego tak bardzo kochaliśmy. Jednoczy się w przerażeniu i gorzkim cierpieniu, które znają ci wszyscy, co nie potrafili uznać szczęścia. Tu jest pasja Rimbauda i jego prawda.

Harar zostało zresztą zapowiedziane przez dzieło, lecz jako rezygnacja ostateczna: „Najlepszy jest pijany sen na piaszczystym brzegu”. Furia unicestwienia, zawsze towarzysząca buntowi, przybiera tu formę najbardziej pospolitą. Apokalipsa zbrodni, wyobrażona przez Rimbauda w postaci owego Księcia, niestrudzenie zabijającego swoich poddanych, i ciągle rozprężenie to tematy buntu, które podejmą surrealiści. W końcu jednak nihilistyczna rozpacz wzięła górę; walka i zbrodnia wyczerpały spustoszoną duszę. Jasnowidz, który, jeśli wolno tak powiedzieć, pił, żeby nie zapomnieć, w końcu odnajduje w pijaństwie ciężki sen, dobrze znany naszym współczesnym. Śpi się na piaszczystym brzegu albo w Adenie. I już nie aktywnie, ale biernie wyraża się zgodę na porządek

35 Trzeba dodać, że wy tłumaczenia tonu tych listów można szukać w osobach adresatów. Ale nie widać w nich wysiłku kłamstwa. Dawny Rimbaud nie zdradza się ani słowem (przyp. autora).

świata, nawet jeśli ten porządek poniża. Milczenie Rimbauda przygotowuje również do milczenia w państwie, które rządzi umysłami zdecydowanymi na wszystko prócz walki. Ta wielka dusza, nagle we władzy pieniędzy, zapowiada inne żądania, wpieryw nieograniczone, potem w służbie policji. Nie być niczym to krzyk myśli zmęczonej własnymi buntami. Chodzi więc o samobójstwo ducha, mniej w końcu godne szacunku niż samobójstwo surrealistyczne i bardziej obciążone konsekwencjami. Surrealizm zamykający ten wielki ruch buntu jest ważny przede wszystkim dlatego, że chciał kontynuować jedyne Rimbauda, który zasługuje na czułość. Czerpiąc regułę zbuntowanej ascezy z Listu Jasnowidza i metody, jaką on zakłada, surrealizm ilustruje walkę pomiędzy wolą istnienia a pragnieniem unicestwienia, pomiędzy „tak” a „nie”, którą obserwowaliśmy we wszystkich fazach buntu. Dlatego, zamiast powtarzać nieustające komentarze narosłe wokół dzieła Rimbauda, lepiej będzie odnaleźć go w twórczości jego spadkobierców.

Surrealizm: bunt absolutny, nieposłuszeństwo totalne, regularny sabotaż, humor i kult absurdu, w swoim pierwotnym zamiarze jest procesem wytoczonym wszystkiemu i wciąż rozpoczynanym na nowo. Odrzucenie wszelkich determinacji jest wyraźne, niedwuznaczne, wyzywające. „Jesteśmy specjalistami od buntu”. Surrealizm, maszyna do wywracania umysłu wedle określenia Aragona, wpieryw wyćwiczył się w ruchu „dada”, na którego romantyczne początki i anemiczny dandyzm należy zwrócić uwagę³⁶. Bezsens i sprzeczność są więc kulturowane dla samych siebie. „Prawdziwi dada są przeciwko Dada. Wszyscy są panami Dada”. Albo: „Co jest dobre? Co jest brzydkie? Co jest wielkie, mocne, słabe... Nie wiadomo! nie wiadomo!”. Ci salonowi nihiliści byli w oczywisty sposób zagrożeni, że znajdą się na służbie u najbardziej surowych ortodoksji. Ale w surrealizmie jest coś więcej niż ten popisowy nonkonformizm: spuścizna po Rimbaudzie właśnie; to, co Breton tak określa: „*Czy marny porzucić tu wszelką nadzieję?*”.

Wielkie wołanie skierowane ku życiu, którego nie ma, wspiera się na totalnym odrzuceniu życia, które jest, jak to dumnie powiada Breton: „Nie mogąc zgodzić się na los, który został mi dany, dotknięty najgłębiej przez tę odmowę uczynienia sprawiedliwości, nie myślę przystosować własnej egzystencji do śmiesznych warunków wszelkiej egzystencji na tej ziemi”. Według Bretona duch nie może znaleźć ustalenia ani w życiu, ani poza nim. Surrealizm ma być odpowiedzią na ten nieustający niepokój. Jest „krzykiem ducha, który zwraca się przeciwko samemu sobie z rozpaczliwą decyzją, by zerwać wszelkie więzy”. Powstaje przeciwko śmierci i „śmiesznemu trwaniu” niepewnej egzystencji. Surrealizmem rządzi więc niecierpliwość. Żyje w stanie zranionej wściekłości: zarazem w rygorze i dumnym nieprzejednaniu, które zakładają pewną moralność. Od samego początku surrealizm, ta ewangelia bezładu, stanął wobec konieczności stworzenia ładu. Ale zrazu myślał o zniszczeniu — poprzez poezję i jej złorzeczenie wpieryw, środkami materialnymi potem. Proces wytoczony rzeczywistości stał się logicznie procesem wytoczonym światu jako kreacji.

Antyteizm surrealistyczny jest rozumowany i metodyczny. Opiera się przede wszystkim na idei o absolutnej bezwinie człowieka, któremu należy przywrócić „całą potęgę, jaką złożył w słowie Bóg”. Jak w całej historii buntu, ta idea bezwiny absolutnej, zrodzona z rozpacz, z wolna przekształciła się w szaleństwo karania. Uznając niewinność człowieka, surrealiści czuli się uprawnieni do uznawania zabójstwa i samobójstwa. Samobójstwo było według nich rozwiązaniem i Crevel, który uważał to rozwiązanie za „prawdopodobnie najbardziej słuszne i ostateczne”, zabił się, tak samo jak Rigaut i Vache. Aragon mógł potem potępiać gadułów rozprawiających o samobójstwach. Nie jest jednak rzeczą zaszczytną głosić pochwały unicestwienia i nie zaznać go wraz z innymi. Pod tym względem surrealizm wziął z „literatury”, którą się brzydził, największe łatwizny, i tu jest wytłumaczenie wstrząsającego okrzyku Rigauta: „Wy wszyscy jesteście poeci, ale ja jestem po stronie śmierci”.

Surrealizm nie poprzestał na tym. Za bohatera wybrał sobie Violette Noziere³⁷, czyli anonimowego zbrodniarza pospolitego, utwierdzając w ten sposób, w obliczu samej zbrodni, niewinność człowieka. Ale posunął się również do oświadczenia — i od 1933 Andre Breton powinien tego żałować — że najprostszym aktem surrealistycznym jest

36 Jarry, jeden z mistrzów dadaizmu, jest ostatnim wcieleniem, bardziej jednak osobliwym niż genialnym, dandysa metafizycznego (przyp. autora).

37 Violette Noziere została skazana w 1929 r. za otrucie (przyp. tłum.).

wyjsć na ulicę z rewolwerem w ręce i strzelać do tłumu. Kto odrzuca każdą determinację prócz jednostki i jej pragnienia, wszelkie pierwszeństwo, prócz pierwszeństwa nieświadomości, musi powstawać jednocześnie przeciwko społeczeństwu i rozumowi. Teoria bezinteresownego czynu jest ukoronowaniem roszczeń wolności absolutnej. I mniejsza o to, że ta wolność sprowadza się w końcu do samotności, którą tak określa Jarry: „Kiedy już wezmę wszystkie finanse, zabiję wszystkich i sobie pójdę”. Najważniejsze to zerwać więzy, zapewnić triumf irracjonalności. Cóż innego bowiem oznacza ta apologia zabójstwa jak to tylko, że w świecie pozbawionym znaczeń i honoru jedynie pragnienie istnienia, pod każdą postacią, jest uprawnione? Chęć życia, impuls nieświadomości, krzyk irracjonalny to jedyne czyste prawdy, które warto wspierać. Wszystko, co przeciwstawia się pragnieniu, a zwłaszcza społeczeństwo, powinno być bezlitośnie zniszczone. Można więc zrozumieć uwagę Bretona na temat Sade’a: „Człowiek jednoczy się tu z naturą tylko w zbrodni; trzeba by jeszcze wiedzieć, czy nie jest to jedna z najbardziej szalonych i najbardziej bezspornych form miłości”. Widać wyraźnie, że chodzi tu o miłość bez przedmiotu, miłość dusz rozdartych. Ale tej właśnie miłości, pustej i chciwej, temu szaleństwu posiadania społeczeństwo nakłada więzy.

Dlatego Breton, któremu ciężą wciąż jeszcze te deklaracje, mógł ogłosić pochwałę zdrady i oświadczać (surrealiści zaś usiłowali tego dowieść), że gwałt jest jedynym adekwatnym środkiem wyrazu.

Ale społeczeństwo składa się z osób. I jest ono również instytucją. Surrealiści, zbyt dobrze urodzeni, żeby zabijać wszystkich, doszli do wniosku, że wyzwolić pragnienie można tylko wówczas, gdy na początek obali się społeczeństwo. Wynikało to z samej logiki ich postawy.

Postanowili służyć rewolucji swojej epoki. Od Walpole’a i Sade’a — wskutek koherencji, która jest przedmiotem tego eseju — przeszli do Helwecjusza i Marksa. Wiadomo jednak, że do rewolucji nie przywiódło ich studiowanie marksizmu³⁸. Przeciwnie, nieustanny wysiłek surrealistów polegać będzie na pogodzeniu z marksizmem żądań, które skierowały ich ku rewolucji. Można powiedzieć bez paradoksu, że zwrócili się do marksizmu właśnie dla tego, czego najbardziej nienawidzą w nim dzisiaj. Znając głębiej i szlachetność Bretona i dzieląc ongi to samo rozdarcie, niełatwo przypomnieć mu dzisiaj, że jego ruch uznał konieczność „bezlitosnej władzy”, dyktatury, fanatyzmu politycznego, odrzucił swobodną dyskusję i przystał na karę śmierci. Zdumiewa też dziwne słownictwo tej epoki („sabotaż”, „konfident” etc), które jest słownictwem rewolucji policyjnej. Ale ci szaleńcy chcieli „jakiegokolwiek rewolucji”, dobre byłoby dla nich wszystko, co pozwoliłoby porzucić świat sklepikarzy i kompromisu, w którym musieli żyć. Nie mogąc mieć tego, co lepsze, wybierali gorsze. Pod tym względem byli nihilistami. Nie zdawali sobie sprawy, że ci pośród nich, którzy mieli pozostać wierni marksizmowi, byli jednocześnie wierni nihilizmowi swych początków.

Prawdziwy rozkład języka, którego surrealizm tak bardzo się domagał, nie kryje się w niespójności czy w automatyzmie. Kryje się w haśle. Aragon daremnie zaczął od oskarżenia „haniebnej postawy pragmatycznej”; na niej skończył, znajdując całkowite wyzwolenie od moralności, nawet jeśli to wyzwolenie zbiega się z inną niewolą. Pierre Naville, który spośród surrealistów najgłębiej zastanawiał się nad tym problemem w poszukiwaniu wspólnego mianownika dla działania rewolucyjnego i surrealistycznego, znajdował go w pesymizmie, to znaczy „w zamiarze towarzyszenia człowiekowi w jego zgubie, nie zaniebując niczego, by ta zguba była pożyteczna”. To pomieszanie augustianizmu i makiawelizmu określa rewolucję XX wieku; niepodobna bardziej zuchwale wyrazić nihilizmu ówczesnego. Renegaci surrealizmu byli nihilizmowi wierni w większości jego zasad. W pewien sposób chcieli umrzeć. Jeśli Andre Breton i kilku innych na koniec zerwało z marksizmem, to dlatego, że było w nich coś więcej niż nihilizm, wierność temu, co najczystsze u początków buntu: nie chcieli umrzeć.

Surrealiści bez wątplenia pragnęli wyznawać materializm. „U początków buntu na pancerniku Potiomkin liczy się dla nas ów straszny kawał mięsa”. Lecz nie czują życzliwości dla tego mięsa. Wyobraża ono dla nich świat realny, z którego bunt rzeczywiście się wywodzi, ale zwrócony przeciw temu światu. Bunt nie tłumaczy nic, jeśli

38 Na palcach jednej ręki można policzyć komunistów, których do rewolucji przywiódł marksizm. Naprzód człowiek się nawraca, potem czyta Pismo Święte i Ojców Kościoła (przyp. autora).

nawet uprawnia wszystko. Dla surrealistów rewolucja nie była celem, który buduje się dzień po dniu w działaniu, lecz absolutnym i pocieszycielskim mitem, „życiem prawdziwym, jak miłość”, o którym mówi Eluard. Dla Andre Bretona stanowiła tylko szczególny przypadek buntu, przeciwnie niż dla marksistów i wszelkiej myśli politycznej w ogóle. Breton nie wybrał czynu, który doprowadziłby do zbudowania szczęśliwego państwa—korony historii: jedna z fundamentalnych tez surrealizmu głosi, że nie ma zbawienia. Korzyść z rewolucji nie polega na tym, że da ludziom szczęście, „tę odrażającą ziemską wygodę”. Przeciwnie, w rozumieniu Bretona ma ona przynieść oczyszczenie i rozświetlić tragiczny los ludzi. Rewolucja światowa i ofiary, jakich żąda, winny dać jedno tylko dobrodziejstwo: „przeszkodzić, aby tymczasowość kondycji społecznej nie przystąpiła rzeczywistej tymczasowości kondycji ludzkiej”. Dla Bretona było to najistotniejsze. Inaczej mówiąc, rewolucja miała się znaleźć w służbie ascezy wewnętrznej, dzięki której każdy człowiek może przekształcić realne w cudowne, co będzie „wspaniałym odwetem ludzkiej wyobraźni”. „Cudowne” u Bretona zajmuje to sarno miejscem, co „racjonalne” u Hegla. Niepodobna wyobrazić sobie pełniejszej opozycji do politycznej filozofii marksizmu. I łatwo wytłumaczyć długie wahania tych, których Artaud nazywał „Amielami rewolucji”³⁹. Surrealiści bardziej różnili się od Marksa niż klasyczni rewolucjoniści, jak Joseph de Maistre na przykład. Reakcjonistom tragedia istnienia służy do odrzucenia rewolucji, to znaczy do utrzymania sytuacji historycznej; marksistom do uprawomocnienia rewolucji, to znaczy do stworzenia nowej sytuacji historycznej. Jedni i drudzy podporządkowują rewolucję swoim pragmatycznym celom. Dla Bretona natomiast rewolucja była koroną tragedii i mimo tytułu swego pisma⁴⁰ oddawał ją w służbę surrealistycznej przygody.

Zerwanie ostateczne tłumaczy wreszcie to, że marksizm przekreślał irracjonalność, gdy surrealiści zjawili się, żeby bronić jej aż po śmierć. Marksizm zmierzał do podboju całości, gdy surrealizm, jak wszelkie doświadczenie duchowe, do jedności. Całość może żądać posłuszeństwa tego, co irracjonalne, jeśli racjonalne wystarczyło do zdobycia panowania nad światem. Ale pragnienie jedności jest bardziej wymagające.

Nie wystarcza mu świat doskonale racjonalny. Pragnie zgody tego, co racjonalne i irracjonalne na równych prawach. Nie ma jedności, która zakładałaby okaleczenie.

Dla Bretona całość mogła być tylko etapem na drodze do jedności, koniecznym może, ale na pewno niewystarczającym. Powraca tu znowu temat „Wszystko lub Nic”. Surrealizm zmierza do tego, co uniwersalne i zarzut osobliwy, ale głęboki, który Breton stawia Marksowi, dotyczy braku uniwersalności. Surrealiści chcieli połączyć Marksa „przekształcić świat” z żądaniem „zmienić życie” Rimbauda. Ale celem pierwszego jest świat jako całość, gdy celem drugiego życie jako jedność. Każda całość w sposób paradoksalny ogranicza. Te dwie formuły na koniec podzieliły grupę. Wybierając Rimbauda Breton dowiódł, że surrealizm nie jest działaniem, ale ascezą i doświadczeniem duchowym. Na pierwszym miejscu postawił to, co stanowi o oryginalności ruchu, jego znaczeniu dla refleksji nad buntem, odnową sakralności i podbojem jedności. Im bardziej pogłębiał tę oryginalność, tym bardziej odcinał się od swoich politycznych towarzyszy, a także od niektórych swoich wczesnych założeń.

W gruncie rzeczy Breton nigdy nie zmienił się w swoim roszczeniu nadrealności — fuzji snu i jawy, sublimacji starej sprzeczności pomiędzy tym, co realne, i tym, co idealne. Rozwiązanie surrealistyczne jest znane: irracjonalność konkretna, przypadek obiektywny. Poezja daje jedyną możliwość zdobycia „punktu najwyższego”. „Punktu, w którym umysł przestaje postrzegać jako sprzeczne życie i śmierć, realne i wyobrażone, przeszłość i przyszłość”. Czym tedy jest ów punkt najwyższy, świadczący dowodnie, że „system heglowski jest kolosalnie chybiony”? Szczytem-przepaścią znanym mistykom. Bo też chodzi o mistycyzm bez Boga, mistycyzm, który tłumaczy pragnienie absolutu zawarte w buncie i to pragnienie zaspokaja. Wróg główny surrealizmu to racjonalizm.

Rozumowanie Bretona stanowi zresztą ciekawy przypadek myśli zachodniej, a to dlatego, że zasada analogii jest tu nieustannie faworyzowana kosztem zasady tożsamości i sprzeczności. Chodzi bowiem o stopienie sprzeczności w ogniu pragnienia i uczucia, o obalenie murów śmierci. Magia, cywilizacje prymitywne albo naiwne, alchemia, retoryka

39 Aluzja do postawy Amiela i jego *Journal intime*: Amiel pisał ten dziennik przez trzydzieści cztery lata (1847–1881, tj. do śmierci), poprawiając go nieustannie i analizując działania swego umysłu ze szczerością bezprzykładną, graniczącą z intelektualnym okrucieństwem (przyp. tłum.).

40 „La Revolution surrealiste”, miesięcznik, którego pierwszy numer ukazał się w grudniu 1924 (przyp. tłum.).

ognistych kwiatów czy białych nocy są również cudownymi etapami w poszukiwaniu jedności i kamienia filozoficznego. Surrealizm, jeśli nie zmienił świata, to jednak dał kilka osobliwych mitów, po części tłumaczących Nietzschego, kiedy oznajmiał powrót Greków. Po części tylko, jest to bowiem Grecja cienia, tajemnic i czarnych bogów. Wreszcie, podobnie jak uwieńczeniem doświadczeń Nietzschego była akceptacja południa, surrealizm kulminację widzi w północy, w kulcie burzy. Breton, jak sam to powiedział zrozumiał, że mimo wszystko życie jest dane. Ale jego zgoda nie była zgodą na pełne światło, którego pragniemy. „Zbyt wiele północy jest we mnie, abym mógł być człowiekiem pełnej zgody”.

Jednakże wbrew samemu sobie często pomniejszał udział negacji w buncie i wysuwał jego pozytywne roszczenia. Wybrał raczej surowość niż milczenie i z wczesnego surrealizmu zachował jedynie „ostrzeżenie moralne”, zdaniem Bataille’a dla tamtego okresu zasadnicze: „Wprowadzić nową moralność na miejsce moralności uznanej, z której wywodzi się całe nasze zło”. Tej moralności Breton, tak samo jak inni jego współcześni, nie umiał zbudować. Nie wątpił jednak nigdy, że potrafi. Żyjąc w epoce, kiedy człowiek, którego chciał wywyższyć, jest nieustannie poniżany, nawet w imię pewnych surrealistycznych zasad, uznał, że trzeba na razie powrócić do moralności tradycyjnej. Jest to ustępstwo, być może. Ale ustępstwo nihilizmu na rzecz buntu. Wiadomo, że Breton, nie mogąc osiągnąć moralności i wartości, których pragnął, wybrał miłość. W czasach nikczemnych był jedynym, który o miłości mówił głęboko, i tego nie wolno zapomnieć. Miłość, ta moralność niepokoju, stała się ojczyzną dla wygnańca. Zapewne, brak tu jeszcze miary. Surrealizm — ani polityka, ani religia — jest może nieosiągalną mądrością. Lecz ta mądrość nie daje wygody:

„Chcemy, osiągniemy życie po tym życiu”, mówi pięknie Breton. Wspaniała noc, którą wybrał, gdy rozsądek atakował świat, zapowiada może świt jeszcze mu nie znany i zapowiada poranek: widzi go Rene Char, poeta naszego renesansu.

NIHILIZM I HISTORIA

Przez sto pięćdziesiąt lat buntu metafizycznego i nihilizmu powracała uparcie, pod różnymi maskami, wciąż ta sama twarz protestu ludzkiego. Wszyscy, którzy powstawali przeciw losowi i jego twórcy, stwierdzali, że człowiek jest sam, a wszelka moralność równa nicości. Wszyscy usiłowali zbudować ziemskie królestwo, gdzie rządziłaby reguła z ich wyboru. Rywalizując ze Stwórcą, logicznie dochodzili do konieczności przekształcenia świata według własnych pojęć. Ci, którzy stworzonemu przez siebie światu odmawiali jakiegokolwiek reguły prócz pragnienia i mocy, kończyli samobójstwem albo szaleństwem i opiewali apokalipsę. Inni, którzy chcieli stworzyć regułę o własnych siłach, wybierali próżny popis, pozór i banalność albo zabójstwo i zniszczenie. Jednakże Sade i romantycy, Karamazow czy Nietzsche weszli do świata śmierci tylko dlatego, że pragnęli prawdziwego życia. Tak dalece, że w rezultacie inwersji w ich obłąkanym świecie rozlega się rozpaczliwe wołanie o regułę, ład i moralność. Ich konkluzje stały się zgubne albo dla wolności zabójcze dopiero od chwili, kiedy odrzuciwszy ciężary buntu i wymknąwszy się napięciu, jakie bunt zakłada, wybrali wygody tyranii lub niewoli.

Bunt ludzki w swoich formach wysokich i tragicznych jest może tylko ciągłym protestem przeciw śmierci, szaleńczym oskarżeniem losu, który określa powszechna kara śmierci. We wszystkich napotkanych przypadkach protest zawsze zwraca się ku temu, co w świecie jest dysonansem, zmąceniem, co zrywa ciągłość. Chodzi więc przede wszystkim o nieustające roszczenie jedności. Sprzeciw wobec śmierci, pragnienie trwania i jasności są motorami tych wszystkich szaleństw, wzniosłych albo dziecinnych. Czy byłoby to tylko tchórzliwe i egoistyczne odrzucenie zgody na własną śmierć? Nie, ponieważ wielu zbuntowanych zapłaciło, co trzeba było zapłacić, by móc znaleźć się na wysokości swoich wymagań. Zbuntowany nie domaga się życia, ale racji życia. Odrzuca logikę śmierci. Jeśli nic nie trwa, jeśli nie ma żadnych usprawiedliwień, śmierć pozbawiona jest sensu. Walczyć ze śmiercią znaczy więc żądać sensu życia, walczyć o regułę i jedność.

Protest przeciwko złu, kryjący się w buncie metafizycznym, jest pod tym względem

znamienny. To nie cierpienie dziecka samo w sobie budzi sprzeciw, lecz fakt, że brak mu usprawiedliwienia. Można przecież zgodzić się na ból, wygnanie, odosobnienie, jeśli na przykład medycyna albo zdrowy rozsądek nam je zaleca. Dla buntownika cierpieniu na tym świecie, podobnie jak chwilom szczęścia, brak zasady wyjaśniającej. Bunt przeciw złu to przede wszystkim żądanie jedności. Świata skazanych na śmierć, zabójczej nieprzejrzystości losu zbuntowany przeciwstawia niestrudzenie postulat życia i jasności ostatecznej. Bezwiednie szuka moralności albo sakralności. Bunt jest ascezą, jakkolwiek to asceza ślepa. Jeśli zbuntowany bluźni, to w nadziei nowego boga. Zaznaje wówczas najgłębszego z odczuć religijnych, lecz jest w tym odczuciu zawiedziony. Bunt sam w sobie nie jest szlachetny, lecz szlachetne jest jego roszczenie, nawet jeśli rezultaty szlachetnymi jeszcze nie są.

Trzeba jednak wiedzieć, jakie zło w nich się kryje. Ilekroć bunt totalnie odrzuca wszystko, uświęcając „nie” absolutne, zabija. Ilekroć akceptuje ślepo wszystko, ogłaszając „tak” absolutne, zabija. Nienawiść do Stwórcy może się obrócić w nienawiść do stworzenia albo w wyłączną i wyzywającą miłość tego, co jest. W obu jednak wypadkach bunt zmierza do zabójstwa i traci prawo do miana buntu. Można być nihilistą na dwa sposoby, w każdym przez niepomiarkowane żądanie absolutu. Z pozoru zbuntowani dzielą się na tych, co chcą umrzeć, i na tych, co chcą uśmiercić innych. Lecz są to ci sami, spalani pragnieniem prawdziwego życia, zawiedzeni bytem: wolą powszechną niesprawiedliwość od okaleczącej sprawiedliwości. Gdy oburzenie osiąga ten stopień, rozum ogarnia szaleństwo. Jeśli jest prawdą, że instynktowny bunt serca ludzkiego z biegiem wieków zmierza ku większej świadomości, prawdą jest też, jak to widzieliśmy, że rośnie ślepa odwaga; nadchodzi chwila, gdy na zabójstwo powszechne bunt odpowiada zabójstwem metafizycznym.

Chociażby nawet, które stanowi moment kapitalny w buncie metafizycznym, spełnia się w każdym razie w zniszczeniu absolutnym. Dziś nie bunt ani jego szlachetność przyświecają światu, ale nihilizm. Toteż powinniśmy nakreślić konsekwencje buntu, nie tracąc z oka jego początków. Chociażby nawet Bóg istniał, Iwan nie poddałby się mu w obliczu krzywdy wyrządzonej człowiekowi. Ale długie roztrząsanie tej krzywdy i gorzki jej płomień przekształciły „choćbyś nawet istniał” w „nie jesteś godzien istnienia” i wreszcie w „nie istniejesz”. Ci, którzy uznali się za ofiary, szukali siły i racji dla ostatecznej zbrodni we własnej bezwinie. Zwątpiwszy w nieśmiertelność, pewni potępienia, wydali wyrok na Boga. Jeśli to fałsz, że odtąd rozpoczęła się tragedia człowieka współczesnego, fałszem jest też, że wówczas nastąpił jej koniec. Przeciwnie, jest tu kulminacja dramatu, którego początki sięgają ostatnich chwil świata antycznego i którego ostatnie słowa jeszcze nie przebrzmiały. Człowiek porzuca więc świat łaski i postanawia żyć bez niczyjej pomocy. Postęp od Sade’a do naszych czasów polegał na poszerzaniu miejsca odosobnienia, gdzie zgodnie z własną regułą sprawował swoje okrutne rządy człowiek bez boga. Granice warownego obozu przesuwano coraz dalej; w końcu świat stał się fortecą przeciwko strąconemu i wygnanemu bogu. Osiągnąwszy kres buntu, człowiek sam siebie zamyka; jego wielka wolność polega jedynie na tym, że — od tragicznego zamku Sade’a po obozy koncentracyjne — buduje więzienie dla swoich zbrodni. Ale stan obłączenia staje się z wolna powszechny, żądanie wolności obejmuje wszystkich. Trzeba więc stworzyć królestwo, które przeciwstawi się królestwu łaski, to jest królestwo sprawiedliwości, i na gruzach społeczności boskiej zbudować społeczność ludzką. Zabić Boga i zbudować Kościół to stały i sprzeczny ruch buntu. Wolność absolutna staje się więzieniem powinności absolutnych, ascezą zbiorową, historią wreszcie. Po wieku XIX, który jest wiekiem buntu, przychodzi wiek XX, stulecie sprawiedliwości i moralności, kiedy każdy bije się w piersi. Chamfort, moralista buntu, już to określił: „Trzeba być wpierw sprawiedliwym, a potem wielkodusznym, podobnie jak trzeba mieć wpierw koszulę, a potem koronki”. Odrzuci się więc moralność zbytku dla cierpkiej etyki budowniczych.

Ten konwulsyjny wysiłek, zmierzający do władania i uniwersalnej reguły, musimy teraz zbadać. Doszliśmy do momentu, kiedy bunt, odrzucając wszelką podległość, chce zagarnąć wszystko. Przy każdej z jego klęsk widzieliśmy już zapowiedź politycznego podboju. Odtąd, wraz z nihilizmem moralnym, ze swych zdobyczy zachowa tylko wolę potęgi. Zrazu zbuntowany, pragnie jedynie zawładnąć własnym istnieniem i zachować je w obliczu Boga. Ale zapomina o swoich początkach i posłuszny prawu duchowego

imperializmu idzie ku panowaniu nad światem poprzez mordy mnożone w nieskończoność. Wygnał Boga z jego nieba; że jednak duch buntu metafizycznego łączy się teraz otwarcie z ruchem rewolucyjnym, irracjonalne żądanie wolności sięgnie paradoksalnie po broń rozumu —jedyną siłą podboju, która zdaje mu się czysto ludzka. Bóg umarł, ale zostali ludzie, to znaczy historia, którą trzeba rozumieć i budować. Nihilizm, który w łonie buntu góruje teraz nad siłą kreacji, dodaje tylko, że można budować wszelkimi sposobami. Człowiek świadom, że nie ma nic prócz samotnej ziemi, idzie ku królestwu ludzi i zbrodnie irracjonalne dopełnia zbrodniami racjonalnymi. Do „buntuję się, więc jesteście”, dodaje, obmyślając niezwykle plany, wśród których jest nawet śmierć buntu: „I jesteście sami”.

CZĘŚĆ TRZECIA

BUNT HISTORYCZNY

Wolność, „to straszne słowo wypisane na rydwaniu burz”⁴¹, jest u początku wszystkich rewolucji. Bez niej sprawiedliwość wydawałaby się zbuntowanym niewyobrażalna. Nadchodzi jednak czas, kiedy sprawiedliwość żąda zawieszenia wolności. Terror, wielki czy mały, zjawia się wówczas, aby zwieńczyć rewolucję. Każdy bunt jest tęsknotą za niewinnością i wołaniem o istnienie. Ale pewnego dnia tęsknota chwyta za broń i bierze na siebie całą winę, to znaczy mord i gwałt. Bunty niewolników, rewolucje królobójcze i rewolucje XX wieku zgodziły się więc, i to świadomie, na winę rosnącą w miarę, jak chciały coraz pełniejszego wyzwolenia. Ta jawna sprzeczność odbiera naszym rewolucjonistom ów wyraz szczęścia i nadziei, który widniał na twarzach członków Konstytuanty i pobrzmiwał w ich mowach. Czy sprzeczność jest nieunikniona, czy określa, czy też zdradza wartość buntu, oto pytanie, które stawia rewolucja, podobnie jak stawiał je bunt metafizyczny. Bo też rewolucja jest tylko logicznym następstwem buntu metafizycznego: analizując ruch rewolucyjny, ujrzymy ten sam rozpaczliwy i krwawy wysiłek afirmacji człowieka w obliczu tego, co go neguje. Duch rewolucyjny bierze w obronę to w nim, co nie chce się ugiąć. Przynurza mu królestwo w czasie. Odrzucając Boga, wybiera historię, posługując się logiką z pozoru nieodpartą.

W teorii słowo „rewolucja” zachowuje ten sam sens co w astronomii; po przebyciu całego obrotu zamyka klamrę, przechodzi od jednego systemu rządów do innego. Zmiana ustroju własności bez zmiany systemu rządów nie jest rewolucją, lecz reformą. Nie ma rewolucji ekonomicznej, czy środki jej są pokojowe czy krwawe, która nie byłaby jednocześnie polityczna. Już tym samym różni się od buntu. Sławne zdanie: „Nie, Najjaśniejszy Panie, to nie jest bunt, to rewolucja”, kładzie akcent na tę zasadniczą różnicę. Znaczący ono dokładnie: „to pewność zmiany systemu”. U początku ruchu buntu jest tylko świadectwem pozbawionym spójności. Rewolucja natomiast zaczyna od idei. Jest wprowadzeniem idei do doświadczenia historycznego, gdy bunt wiezie wyłącznie od doświadczenia indywidualnego do idei. Podczas gdy bunt, nawet zbiorowy, nie znajduje odbicia w faktach, jest tylko protestem, gdzie w grę nie wchodzi systemy ani racje, rewolucja usiłuje wywieść czyn z idei, urobić świat wedle teorii. Dlatego bunt zabija ludzi, gdy rewolucja unicestwia jednocześnie ludzi i zasady. Z tych samych jednak powodów można powiedzieć, że nie było jeszcze rewolucji w historii. Ruch, który zdaje się zamykać klamrę, otwiera nową już w tej samej chwili, kiedy konstytuuje się nowy system rządów. Anarchiści, z Varletem na czele, doskonale wiedzieli, że rząd i rewolucja są nie do pogodzenia. „W tym, że rząd może być rewolucyjny, kryje się sprzeczność z tej prostej przyczyny, że jest rządem”, mówi Proudhon. Doświadczenie pozwala dodać, że rząd może być rewolucyjny tylko przeciwko wszystkim innym rządom. Rządy rewolucyjne to najczęściej rządy wojenne. Im bardziej rozległa rewolucja, tym stawka w zamierzonej wojnie większa. Po 1789 społeczeństwo chce walczyć o Europę; społeczeństwo zrodzone w 1917 walczy o dominację powszechną. Rewolucja totalna żąda więc w końcu władzy nad światem; zobaczymy dlaczego.

Na razie, zanim dojdzie do tego spełnienia (jeśli ma do niego dojść), dzieje ludzi są w pewnym sensie sumą ich kolejnych buntów. Inaczej mówiąc, ów obrót, który dokonuje się

41 Philothee O'Neddy (przyp. autora).

wyraźnie w przestrzeni, stanowi tylko przybliżenie w czasie. To, co w XIX wieku nazywano nabożnie postępującym wyzwoleniem rodzaju ludzkiego, z zewnątrz zdaje się nieprzerwanym ciągiem buntów, które prześcigają się i usiłują znaleźć kształt w idei; nie doszło jednak jeszcze do rewolucji ostatecznej, która ustali wszystko na niebie i na ziemi. Chodzi raczej o afirmację człowieka, dokonaną przez samego człowieka i coraz bardziej poszerzaną, ale zawsze niepełną, niż o rzeczywiste wyzwolenie. Bo też gdyby nastąpiła taka rewolucja, nie byłoby już historii. Byłaby szczęśliwa jedność i zaspokojona śmierć. Dlatego wszyscy rewolucjoniści zmierzają do jedności świata i działają tak, jakby wierzyli w kres historii. Oryginalność rewolucji XX wieku polega na tym, że po raz pierwszy i otwarcie chce urzeczywistnić stare marzenia Anacharsisa Clootsa⁴²: jedność rodzaju ludzkiego i zarazem ostateczne zwieńczenie historii. „Wszystko albo nic” było celem buntu: bunt metafizyczny żądał jedności świata; ruch rewolucyjny XX wieku, doszedłszy do jasnych wniosków logicznych, żąda, z bronią w ręce, całości historycznej. Bunt teraz, jeśli nie ma być jałowy lub daremny, musi być rewolucyjny. Zbuntowanemu nie chodzi już o własną deifikację wzorem Stirnera czy uratowanie siebie przez wybór postawy. Nie chodzi też o deifikację rodzaju ludzkiego wzorem Nietzschego i odwołanie się do jego ideału nadczłowieka, aby zapewnić wszystkim zbawienie, którego pragnął Iwan Karamazow. Po raz pierwszy na scenie pojawiają się biesy, aby zilustrować jeden z sekretów epoki: tożsamość rozumu i woli potęgi. Ponieważ Bóg umarł, człowiek musi zmienić i zorganizować świat własnymi siłami.

Nie wystarczy złożyć, trzeba broni i podboju całości. Rewolucja nawet wtedy, i zwłaszcza wtedy, gdy uważa się za materialistyczną, jest metafizyczną krucjatą nie znającą żadnych już granic. Ale czy całość jest jednością? Oto pytanie, na które ten esej ma dać odpowiedź. Widać więc, że przedmiotem naszej analizy nie jest sto razy powtarzany opis fenomenu rewolucyjnego ani kolejny inwentarz przyczyn historycznych czy ekonomicznych wielkich rewolucji; chodzi o odnalezienie w kilku rewolucyjnych faktach ciągu, objaśnień i stałych tematów buntu metafizycznego.

Większość rewolucji bierze swój kształt i szczególność z zabójstwa. Wszystkie albo niemal wszystkie zabijały ludzi. Niektóre praktykowały ponadto królobójstwo i bogobójstwo. Ponieważ dzieje buntu metafizycznego zaczęły się z Sade’em, rozpoczynamy od królobójców, jemu współczesnych, którzy godzą we wcielenie boskie, nie wając się jeszcze na mord wiecznej zasady. Wcześniej jednak historia ludzi ukazuje nam pierwszy odruch buntu, którym jest bunt niewolnika.

Z niewolnikiem powstającym przeciw panu powstaje człowiek przeciwko drugiemu człowiekowi na okrutnej ziemi, daleko od nieba zasad. Rezultatem jest mord. Bunt niewolników, bunt chłopskie, wojny żebracze wysuwają zasadę równowagi, życie przeciw życiu; mimo wszystkich zuchwalstw i mistyfikacji potwierdzają ją najczystsze przejawy rewolucyjnego ducha, terroryzm rosyjski 1905, na przykład.

Powstanie Spartakusa u końca świata antycznego, kilka dziesiątków lat przed erą chrześcijańską, jest pod tym względem przykładowe. Podkreślmy, że chodzi tu o bunt gladiatorów, to znaczy niewolników przeznaczonych do walki człowieka z człowiekiem i dla przyjemności panów, skazanych na zabijanie albo śmierć. Bunt, który zaczął się od siedemdziesięciu ludzi, kończy się siedemdziesięciotysięczną armią, która miażdży najlepsze legiony rzymskie i idzie przez Italię na Wieczne Miasto. Ten bunt wszakże, jak podkreśla Andre Prudhommeaux⁴³, nie wniósł żadnej nowej zasady do społeczeństwa rzymskiego. Proklamacja Spartakusa ogranicza się do przyrzeczenia niewolnikom „równych praw”. Przejście od faktu do prawa, które analizowaliśmy w pierwszym odruchu buntu, jest jedyną zdobyczą logiczną na tym jego poziomie. Zbuntowany odrzuca niewolnictwo i mówi, że jest równy panu. Chce z kolei sam być panem.

Powstanie Spartakusa nieustannie ilustruje tę zasadę. Armia niewolników wyzwala niewolników i natychmiast oddaje im w niewolę dawnych panów. Tradycja, wątpliwa zresztą, powiada, że ta armia organizowała walki gladiatorów pomiędzy setkami obywateli rzymskich: niewolnicy na ławach amfiteatru szaleli z radości i podniecenia. Ale zabijanie ludzi prowadzi tylko do zabijania jeszcze większej ich liczby. Żeby jedna zasada

42 Anacharsis Cloots (1755–1794), rewolucjonista i filozof pochodzenia niemieckiego, współpracownik Encyklopedii, członek klubu jakobinów, propagator ateizmu i kultu Rozumu, bardziej skrajny, podobnie jak inni hebertyści, od Robespierre’a, razem z nim został stracony na szafocie w marcu 1794 (przyp. tłum.)

43 *La Tragedie de Spartacus. Cahiers Spartacus* (przyp. autora).

mogła zatriumfować, drugą trzeba obalić. Państwo słońca, o którym śnił Spartakus, mogłoby powstać tylko na ruinach wiecznego Rzymu, jego bogów i instytucji. Armia Spartakusa idzie więc na Rzym, przerażony perspektywą zapłaty za swoje zbrodnie. A jednak w decydującej chwili armia nieruchomieje na widok świętych murów, jakby cofała się przed zasadami, instytucją, miastem bogów. Jeśli zostanie zburzone, co może dać w zamian prócz dzikiego pragnienia sprawiedliwości, uczucia zranionego i doprowadzonego do furii, które dotąd podtrzymywało tych nieszczęsnych?⁴⁴ Tak czy inaczej, armia cofa się bez walki; w szczególnym odruchu postanawia wrócić do miejsca narodzin buntów niewolniczych, i idąc na Sycylię, odbyć w kierunku przeciwnym długą drogę znaczoną zwycięstwami. Jest tak, jakby ci wydziedziczeni, samotni i bezbronni wobec czekających ich zadań, wobec nieba, które trzeba zaatakować, wracali do tego, co najczystsze i najzarliwsze w ich historii, na Ziemię pierwszych buntów, gdzie umrzeć jest łatwo i dobrze.

Wówczas zaczyna się klęska i męczeństwo. Przed ostatnią bitwą Spartakus każe ukrzyżować obywatela rzymskiego, żeby pokazać jego ludziom, jaki los ich czeka. Podczas walki, we wściekłym odruchu, w którym niepodobna nie widzieć symbolu, wciąż usiłuje dopaść Krassusa, dowodzącego legionami rzymskimi. Chce zginąć w walce człowieka z człowiekiem, w walce z tym, który symbolizuje wszystkich panów rzymskich; chce umrzeć, ale w najwyższej równości. Nie dopadnie Krassusa: zasady nie walczą wręcz i wódz rzymski trzyma się z dala. Spartakus umrze, jak chciał, ale pod ciosami najemników, niewolników jak i on, którzy razem z jego wolnością zabijają własną. Za ukrzyżowanego obywatela rzymskiego Krassus wyda na męki tysiące niewolników. Sześć tysięcy krzyży, które po tylu słusznych buntach staną na drodze z Kapui do Rzymu, pokaże niewolniczym tłumom, że świat potęgi nie zna równowagi, i że panowie z lichwą obliczają cenę własnej krwi.

Krzyż jest również męką Chrystusa. Można sobie wyobrazić, że Chrystus w kilka lat później wybrał karę niewolnika, aby zmniejszyć strasliwą odległość dzielącą upokorzoną istotę od bezlitosnego oblicza Pana. Wstawia się i sam z kolei cierpi największą niesprawiedliwość, żeby bunt nie przeciął świata na dwoje, żeby cierpienie zdobyło niebo i nie było tylko przekleństwem ludzi. Cóż dziwnego tedy, że duch rewolucyjny, chcąc utwierdzić później rozdział nieba i ziemi, zaczął od dezinkarnacji boskości, zabijając jej przedstawicieli na ziemi? W 1793 kończą się w pewien sposób czasy buntu i zaczynają czasy rewolucji—na szafocie⁴⁵.

KRÓLOBÓJCY

Zabijano królów przed 21 stycznia 1793 i przed królobójcami XIX wieku. Ale Ravaillac, Damiens⁴⁶ i im podobni chcieli ugodzić króla w jego osobie; nie godzili w zasadę. Pragnęli innego króla. Nie wyobrażali sobie, że tron może pozostać pusty. Rok 1789 stanowi przełom:

celem było obalenie zasady prawa boskiego i wprowadzenie do historii siły negacji i buntu, wykształconej w walkach intelektualnych ostatnich stuleci. Do tradycyjnego zabójstwa tyrana dodano rozumowane samobójstwo. Myśl filozofów i jurystów, zwana myślą libertyńską, posłużyła za dźwignię tej rewolucji⁴⁷. Odpowiedzialność za nią w ogromnym stopniu spada na Kościół, który od czasów Inkwizycji opowiadając się za potęgami ziemskimi i stając po stronie władców, wziął na siebie zadawanie cierpień. Michelet nie myli się mówiąc, że wielkimi postaciami epopei rewolucyjnej są chrześcijaństwo i sama Rewolucja. 1789 to dla niego walka łaski i sprawiedliwości. Choć Michelet, razem ze swoim niepomowanym wiekiem, miał upodobanie do wielkich figur, ujrzał tu jedną z głębokich przyczyn rewolucyjnego przesilenia.

44 Bunt Spartakusa w gruncie rzeczy podejmuje program wcześniejszych buntów niewolników. Ten program sprowadza się do podziału ziemi i zniesienia niewolnictwa. Nie godzi w bogów Miasta (przyp. autora).

45 Ponieważ ten esej nie zajmuje się duchem buntu wewnątrz chrześcijaństwa, reformacja jest w nim pominięta, podobnie jak liczne poprzedzające ją bunty przeciw władzy kościelnej. Ale tyle przynajmniej można powiedzieć, że reformacja przygotowuje jakobinizm religijny i w pewnym sensie rozpoczyna to, co 1789 rok zakończy (przyp. autora).

46 Francois Ravaillac (1578.-1610), fanatyk katolicki, który zasztyletował Henryka IV; Robert-Francois Damiens (1715—1757) zranił lekko Ludwika XV; obaj zginęli poćwiartowani (przyp. tłum.).

47 Ale i królowie przyczynili się do niej, stawiając potęgę polityczną ponad religijną i podkopując w ten sposób zasadę własnej prawowitości (przyp. autora).

Jeśli dawna monarchia nie zawsze była arbitralna w sposobie rządzenia, to nienaruszalność jej zasady nie podlegała kwestii. Była monarchią z prawa boskiego, a więc nieodwołalnie prawowitą. Tę prawowitość często negowano, a czyniły to przede wszystkim parlamenty. Dla władców jednak stanowiła aksjomat. Zwłaszcza dla Ludwika XIV⁴⁸. Bossuet wspierał prawo królów, mówiąc do nich: „Jesteście bogami”. Misją króla, daną mu od Boga, jest troska o sprawy ziemskie, a więc i o sprawiedliwość. Jak sam Bóg, stanowi ostatecznie odwołanie cierpiących nędzę i krzywdy. Lud może zwrócić się do króla o pomoc przeciw tym, co go uciskają. „Gdyby król wiedział, gdyby car wiedział...” — tak mówi lud francuski i lud rosyjski, kiedy przychodzi bieda. To prawda, że przynajmniej w Francji monarchia często usiłowała bronić gminy ludowe przed uciskiem wielkich panów i mieszczan. Ale czy była to sprawiedliwość? Nie, z absolutnego punktu widzenia, a więc z punktu widzenia pisarzy epoki. I jeżeli można odwołać się do króla, nie można odwołać się przeciwko niemu. Król udziela pomocy i okazuje względy, jeśli chce i kiedy chce. „Jeśli taka jest wola króla” to jeden z atrybutów łaski. Monarchia w swej formie teokratycznej jest ustrojem ponad sprawiedliwością stawiającym łaskę, która ma zawsze ostateczne słowo. Oryginalność wyznania wiary wikarego sabaudzkiego⁴⁹ polega natomiast na podporządkowaniu Boga sprawiedliwości, co, choć wyrażone z nieco naiwną solennością tamtego czasu, stanowi początek współczesnej historii.

Od chwili, kiedy myśl libertyńska podaje Boga w wątpliwość, problem sprawiedliwości staje na pierwszym miejscu.

Tyle tylko, że sprawiedliwość miesza się tu z równością. Bóg chwieje się i sprawiedliwość, żeby utwierdzić się w równości, musi zadać mu cios ostateczny, atakując wprost jego przedstawicieli na ziemi. Przeciwwstawienie prawa naturalnego prawu boskiemu i zmuszenie prawa boskiego do układania się z naturalnym przez trzy lata, od 1789 do 1792, już jest obaleniem prawa boskiego. Łaska nie może się układać. Może ustąpić w tym albo innym punkcie, ale nigdy w punkcie zasadniczym. Ale i tego jeszcze nie dość. Według Micheleta Ludwik XVI w więzieniu nadal chciał być królem. We Francji nowych zasad zasada zwyciężona trwała więc w murach więzienia samą siłą istnienia i wiary. Sprawiedliwość z łaską to ma wspólnego — i to jedynie — że chce być całkowita i rządzić absolutnie. Odkąd wchodzi ze sobą w konflikt, walczą aż po śmierć. „Nie chcemy skazać króla — mówi Danton, który nie ma dobrych manier jurysty — chcemy go zabić”. Bo też jeśli neguje się Boga, trzeba zabić króla. Saint-Just walczył przyczynił się do śmierci Ludwika XVI; ale kiedy woła: „Określić zasadę, w imię której ma umrzeć oskarżony, to określić zasadę, którą żyje osądzająca go społeczność”, dowodzi, że króla zabijają filozofowie: król musi umrzeć w imię umowy społecznej⁵⁰. Trzeba to jednak wyjaśnić.

NOWA EWANGELIA

Umowa społeczna jest przede wszystkim poszukiwaniem prawowitości władzy. Ale że to książka o prawie, a nie o faktach⁵¹, w żadnym miejscu nie zawiera obserwacji socjologicznych.

Dotyczy zasad. Tym samym jest już kontestacją. Zakłada, że zawiodła prawowitość tradycyjna, uważana za pochodzącą od Boga. Zapowiada więc inną prawowitość i inne zasady. *Umowa społeczna* to także katechizm: z niego bierze dogmatyczny ton i język. Ponieważ rok 1789 przychodzi po zdobyciach angielskiej i amerykańskiej rewolucji, Rousseau doprowadza teorię umowy, którą znajdujemy u Hobbesa, do jej logicznych granic. Dzieło zakrojone jest szeroko i stanowi dogmatyczny wykład nowej religii, której bogiem jest rozum złączony z naturą; jej przedstawicielem na ziemi, zamiast króla, jest lud jako wola powszechna.

Atak na porządek tradycyjny jest tak oczywisty, że Rousseau od pierwszego rozdziału stara się dowieść czasowego pierwszeństwa umowy obywateli, którą ustanawia lud,

48 Karol I tak dalece wierzył w dane mu prawo boskie, że nie czuł się zobowiązany do sprawiedliwości i lojalności wobec tych, co je negowali (przyp. autora).

49 Wikary sabaudzki, którego napotkał kiedyś Rousseau i który wyłożył mu swój pogląd na drogę do Boga, jest wzorem wychowawcy w Emila, kształcącym swego pupila w religii naturalnej (przyp. tłum.).

50 Rousseau oczywiście tego nie chciał. U początku tej analizy, aby określić jej granice, trzeba przytoczyć niezachwiany pogląd Jana Jakuba: „Żadna rzecz na tej ziemi nie jest warta ceny krwi ludzkiej” (przyp. autora).

51 Por. Rozprawę o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi: „Zacznijmy więc od odsunięcia wszystkich faktów, ponieważ nie dotyczą one problemu” (przyp. autora).

przed umową ludu z królem, której rezultatem jest królestwo. Aż dotąd Bóg tworzył królów, a oni z kolei tworzyli lud. Od *Umowy społecznej* ludy są pierwsze, królowie przychodzą potem. Co do Boga, to na razie nie ma o nim mowy. Mamy tu, w porządku politycznym, odpowiednik rewolucji Newtona. Źródłem władzy nie jest więc już arbitralność, lecz powszechna zgoda. Inaczej mówiąc, władza nie jest tym, czym jest, ale tym, czym powinna być. Według Rousseau tego, co jest, niepodobna oddzielić od tego, co powinno być. Lud jest suwerenem już tylko dlatego, że zawsze jest tym, czym powinien być. Wobec takiego *petitio principii* można jedynie powiedzieć, że rozum, tak uparcie w tych czasach przywoływany, nie wychodzi na swoje. Nie ulega wątpliwości, że *Umowa społeczna* oznacza narodziny nowej mistyki, skoro wola powszechna jest postulowana jak sam Pan Bóg. „Każdy z nas — mówi Rousseau — oddaje swoją osobę i wszystkie siły najwyższemu kierownictwu woli powszechnej i każdy jest częścią wspólnego ciała, niepodzielnie złączoną z całością”.

To ciało polityczne i suwerenne jest określone jak istota boska. Z niej ma zresztą wszystkie atrybuty. Jest nieomyślne, żadne więc nadużycie nie może wchodzić w grę. „Gdy rządzi rozum, nic nie dzieje się bez przyczyny”. Jest całkowicie wolne, jeśli to prawda, że wolność absolutna to wolność względem samego siebie. Rousseau oświadcza w ten sposób, że jest wbrew naturze ciała politycznego, aby narzucało sobie prawo, którego nie mogłoby przekroczyć. Jego prawa są niezbywalne i niepodzielne; zamierza nawet rozwiązać wielki problem teologiczny: sprzeczność pomiędzy wszechmocą i niewinnością boską. Wola powszechna rozporządza środkami przymusu, jej potęga jest bezgraniczna. Ale kara, którą nałoży na tego, kto odmówi jej posłuszeństwa, to tylko sposób „zmuszenia do wolności”. Deifikacja staje się ostateczna, kiedy Rousseau, odrywając nowego suwerena od jego początków, dochodzi do rozróżnienia między wolą powszechną a wolą wszystkich; co można wywieść logicznie z jego przesłanek. Jeśli człowiek jest naturalnie dobry, jeśli natura utożsamia się w nim z rozumem⁵², wyrazi doskonałość rozumu, byleby wypowiadał się swobodnie i naturalnie. Wola powszechna jest przede wszystkim wyrazem uniwersalnego rozumu, który nie podlega dyskusji. Nowy Bóg się narodził.

Dlatego w *Umowie społecznej* najczęściej powtarzają się takie słowa, jak „absolutny”, „święty”, „nienaruszalny”. Ciało polityczne tak określone, którego prawo jest świętym przykazaniem, przychodzi na miejsce mistycznego ciała chrześcijaństwa na ziemi. *Umowa społeczna* kończy się zresztą opisem religii obywatelskiej i sprawia, że Rousseau staje się prekursorem społeczeństw współczesnych, które nie tylko nie uznają opozycji, ale i neutralności. Pierwszy w czasach nowożytnych wprowadza obywatelskie wyznanie wiary. Pierwszy uzasadnia karę śmierci w nowym społeczeństwie i absolutne podporządkowanie obywatela władzy. „Żeby nie być ofiarą mordercy, człowiek zgadza się umrzeć, gdy nim się staje”. Ciekawe uzasadnienie, które mówi jednak jasno, że trzeba umieć umrzeć, gdy suweren nakazuje, a w razie konieczności przyznać mu rację wbrew samemu sobie.

To pojęcie mistyczne tłumaczy milczenie Saint-Justa od chwili aresztowania po szafot. Stosownie rozwinięte może też wyjaśnić entuzjazm w procesach stalinowskich.

Jesteśmy tu u początków religii, która ma swoich męczenników, ascetów i świętych. Żeby właściwie ocenić wpływ tej ewangelii, trzeba znać natchniony ton proklamacji z 1789. Fauchet⁵³ na widok kości odkopanych w Bastylii woła: „Nadszedł dzień objawienia... Kości powstały na głos francuskiej wolności; świadczą przeciw wiekom ciemności i śmierci, zapowiadają odrodzenie natury ludzkiej i narodów”. I dalej, proroczo: „Osiągnęliśmy południe czasów. Tyrani są dojrzały”. Jest to moment wiary zachwyconej i wielkodusznej, kiedy podziwu godzien lud niszczy w Wersalu szafot i koło tortur⁵⁴. Szafoty zdają się ołtarzem religii i niesprawiedliwości. Nowa religia nie może ich ścierpieć. Ale nadchodzi chwila, kiedy wiara, stając się dogmatyczna, wznosi własne ołtarze i żąda bezwarunkowej adoracji. Wówczas szafoty pojawiają się na nowo i choć są ołtarze, wolność, przysięgi i święta Rozumu, msze nowej wiary odprawia się we krwi. W

52 Każda ideologia konstituuje się wbrew psychologii (przyp. autora).

53 Claude Fauchet (1744—1793), dostojnik Kościoła i rewolucjonista, członek Zgromadzenia Ustawodawczego, a potem Konwentu, gdzie zasiadał z zyronda; stracony, ponieważ nie uznając małżeństw księży, chciał zawiesić zonatyh księży w swojej diecezji (przyp. tłum.).

54 Ta sama idylla w Rosji w 1905, kiedy to rada Sankt-Petersburga szła przez miasto niosąc transparenty żądające zniesienia kary śmierci; podobnie było w 1917 (przyp. autora).

każdym razie, żeby rok 1789 oznaczał początek panowania „świętej ludzkości”⁵⁵ i „Pana naszego, rodzaju ludzkiego”⁵⁶ musi wprawdzie zniknąć upadły władca. Zabójstwo króla-kapłana usankcjonuje nowy wiek, który trwa jeszcze.

SKAZANIE KRÓLA NA ŚMIERĆ

Saint-Just wprowadza do historii idee Rousseau. Na procesie króla dowodzi przede wszystkim, że król nie jest nietykalny i powinien być sądzony przez zgromadzenie, nie zaś przez trybunał. Argumentację też zawdzięcza Rousseau. Trybunał nie może być sędzią między królem a suwerenem. Wola powszechna nie może być objawiona zwykłym sędziom. Jest ona ponad wszystkim. Nietykalność i transcendencja tej woli zostają więc ogłoszone. Wiemy jednak, że na procesie szło o inną nietykalność: osoby króla. W 1793, w przeciwstawieniu dwóch pojęć transcendencji, śmiertelna walka między łaską a sprawiedliwością ukazuje się w całej pełni. Saint-Just zdaje sobie zresztą doskonale sprawę z wielkości stawki: „W jakim duchu będzie sądzony król, w takim powstanie republika”.

Sławna mowa Saint-Justa ma wszystkie cechy rozprawy teologicznej. „Ludwik wśród nas obcy” to teza młodocianego oskarżyciela. Gdyby jakaś umowa, naturalna czy obywatelska, mogła jeszcze łączyć króla z ludem, zobowiązania byłyby wzajemne; wola ludu nie mogłaby stać się sędzią absolutnym, który wydaje wyrok absolutny. Chodzi zatem o wykazanie, że żaden związek nie łączy ludu i króla. Żeby dowieść, że lud sam w sobie jest wieczną prawdą, trzeba dowieść, że królestwo samo w sobie jest wieczną zbrodnią. Saint-Just uznaje więc za pewnik, że każdy król jest buntownikiem albo uzurpatorem. Król powstaje przeciw ludowi, którego władzę absolutną uzurpuje. Monarchia to nie król, „monarchia to zbrodnia”. Nie jakaś zbrodnia, mówi Saint-Just, ale zbrodnia w swej esencji, to znaczy profanacja absolutna. Oto dokładny i zarazem skrajny sens słów Saint-Justa, które rozumiano nazbyt szeroko⁵⁷: „Nikt nie może rządzić niewinnie”.

Każdy król jest winien i już sam fakt, że ktoś uważa się za króla, wydaje go śmierci. Saint-Just mówi ściśle to samo, kiedy dowodzi z kolei, że suwerenność ludu jest „rzeczą świętą”. Obywatele są nietykalni i uświęceni; władzę nad nimi ma tylko prawo, wyraz ich wspólnej woli. Jedynie Ludwikowi nie przysługuje ta nietykalność i pomoc prawa, ponieważ jest poza umową społeczną. Nie stanowi części woli powszechnej, przeciwnie: samym swoim istnieniem jej bluźni. Nie jest „obywatelem”, a tylko obywatel uczestniczy w młodym bóstwie. „Czym jest król wobec Francuza?”. Musi być zatem sądzony.

Ale kto będzie interpretatorem woli powszechnej i ogłosi wyrok? Zgromadzenie, które jest przedstawicielem tej woli i jako natchniony sobór uczestniczy w nowym bóstwie. Czy wyrok zatwierdzi potem lud? Wiemy, że monarchiści na to nalegali. Życie króla mogło się w ten sposób wymknąć logice mieszczkańskich jurystów i zostać wydane namiętnościom i pobłażliwości ludu. Ale Saint-Just i tu jest logiczny do końca, posługując się opozycją woli powszechnej i woli wszystkich, wymyśloną przez Rousseau. Choćby wszyscy przebaczyli, wola powszechna nie może przebaczyć. Nawet lud nie może zmasakrać zbrodni tyranii. Czy ofiara tyranii, zgodnie z prawem, nie może wycofać swej skargi? Nie jesteśmy z porządku prawa, jesteśmy w porządku teologii. Zbrodnia króla to zarazem grzech wobec najwyższego ładu. Zbrodnię raz popełnioną można przebaczyć, ukarać albo o niej zapomnieć. Ale zbrodnia królestwa jest nieustająca i złączona z osobą króla, z jego istnieniem. Nawet sam Chrystus, jeśli przebacza winowajcom, to nie przebacza fałszywym bogom. Muszą zniknąć albo zwyciężyć. Jeśli lud przebaczy dzisiaj, znajdzie jutro zbrodnię nietkniętą, choćby przestępca spał w spokoju więzienia. Jest więc tylko jedno wyjście: „Pomścić mord ludu śmiercią króla”.

Mowa Saint-Justa zamyka przed królem kolejno wszystkie drogi, prócz drogi na szafot. Jeśli bowiem przyjął przesłanki *Umowy społecznej*, przykładna śmierć jest nieunikniona. Po niej wreszcie „królowie uciekną na pustynie i natura powróci do swoich praw”.

55 Verginiaud (przyp. autora). Pierre-Victorien Verginiaud (1753–1793), jeden z przywódców i najświetniejszych mówców zyrondy o poglądach stosunkowo umiarkowanych (głosował za śmiercią króla, ale był przeciwnikiem Terroru); razem z innymi zyrondystami zginął na szafocie (przyp. tłum.).

56 Anacharsis Cloots (przyp. autora).

57 Albo przynajmniej antycypowano ich znaczenie. Saint-Just, mówiąc to, nie wie jeszcze, że mówi o sobie (przyp. autora).

Konwent na próżno głośuje za powściągliwością i oświadcza, że nie będzie precedensem, czy osądzi Ludwika XVI, czy orzeknie, że wystarczą środki zabezpieczające. Konwent ucieka tu bowiem od własnych zasad i z porażającą hipokryzją usiłuje zamaskować swój cel, którym jest nowy absolutyzm. Jacques Roux⁵⁸ trafił w sedno, nazywając króla Ludwikiem Ostatnim; zaznaczał w ten sposób, że prawdziwa rewolucja, już dokonana w planie ekonomii, dokonuje się teraz w planie filozofii i że jest ona zmierzchem bogów. Teologia zaatakowana w 1789 w swojej zasadzie została w 1793 unicestwiona w swoim wcieleniu. Brissot⁵⁹ miał rację mówiąc: „Najtrwalszym pomnikiem naszej rewolucji jest filozofia”⁶⁰.

Rewolucjoniści powołują się na Ewangelię: w gruncie rzeczy jednak zadali chrześcijaństwu straszliwy cios, po którym wciąż jeszcze się nie podźwignęło. Wygląda na to, że egzekucja króla, po której przysły konwulsyjne samobójstwa i szaleńcze sceny, była faktem w pełni uświadomionym. Ludwik XVI wątpił niekiedy w swoje prawo boskie, choć systematycznie odrzucał wszystkie projekty ustaw jemu przeczące. Od chwili jednak, kiedy podejrzewa, jaki czeka go los, czy też zna ten los, utożsamia się— jego słowa wskazują na to — ze swoją misją boską, aby jasne było, że zamach na jego osobę godzi w króla-Chrystusa, wcielenie boskie, nie zaś w przerażone ciało ludzkie. Książką, z którą nie rozstaje się w Temple, jest *Naśladowanie Chrystusa*.

Łagodność i doskonała miara, jakie ten człowiek o przeciętnej skądinąd wrażliwości przejawia w swoich ostatnich chwilach, obojętność na wszystko, co zewnętrzne, mgnienie słabości na szafocie, kiedy straszliwe uderzenia bębna górują nad jego głosem i nie słyszy go ten lud, przez który pragnął być słyszany:

wszystko to pozwala sądzić, że nie Kapet umiera, ale Ludwik z boskiego nadania, a z nim, w pewien sposób, chrześcijaństwo na ziemi. Żeby jeszcze bardziej podkreślić tę świętą więź, spowiednik podtrzymuje go na duchu, przypominając jego „podobieństwo” do Boga cierpienia. I Ludwik XVI odnajduje siły, odnajduje słowa tego Boga i mówi: „Wypiję ten kielich do dna”. Potem z drzeniem oddaje się w podłe ręce kata.

RELIGIA CNOTY

Jednakże religia, której tak wierny do ostatka był stary władca, ma teraz, zmieniona, budować potęgę nowego; porzuca więc kościół i próbuje wznieść świątynię. Święta krew, której krople spadły na kapłana Ludwika XVI, zapowiada nowy chrzest. Joseph de Maistre uważał Rewolucję za sataniczną: wiadomo dlaczego i w jakim znaczeniu. Ale Michelet był bliższy prawdy, nazywając ją czyścicem. Epoka ślepo wchodzi w czyścicowy tunel, żeby u końca ujrzeć światło, nowe szczęście i twarz nowego boga. Jaki będzie to bóg? Zapytajmy znów Saint-Justa.

1789 nie ogłasza jeszcze bóstwa człowieka, ale bóstwo ludu o tyle, o ile jego wola jest zgodna z wolą natury i rozumu. Jeśli wola powszechna wyraża się swobodnie, stanowi uniwersalny wyraz rozumu. Jeśli lud jest wolny, jest nieomylny. Skoro król nie żyje i spadły okowy dawnego despotyzmu, lud wyrazi to, co zawsze i wszędzie jest, było i będzie prawdą. Lud jest wyrocznią, której należy się radzić, aby wiedzieć, czego żąda wieczny porządek świata. *Vox populi, vox naturae*. Wieczne zasady kierują naszym postępowaniem: Prawda, Sprawiedliwość, Rozum. Oto nowy bóg. Istota najwyższa, którą wielbią kohorty dziewcząt na świętach Rozumu, to tylko dawny Bóg odcielesniony, odcięty od ziemi i niczym balon posłany w puste niebo wielkich zasad. Ten bóg filozofów i adwokatów, pozbawiony przedstawicieli i orędownika, ma jedynie wartość dowodu. Jest naprawdę słaby i można zrozumieć, dlaczego Rousseau, który głosił przecież tolerancję, uważał, że ateistów należy skazywać na śmierć. Nie wystarczy wiara, żeby długo wielbić teoremat, trzeba policji. Ale policja miała zjawić się później. W 1793 nowa wiara jest jeszcze nie tknięta; wystarczy, jak sądzi Saint-Just, rządzić zgodnie z rozumem. Jego zdaniem sztuka rządzenia rodziła tylko potwory, bo dotąd nie chciano rządzić zgodnie z

58 Jacques Roux (1752–1794), ksiądz, rewolucjonista i socjalista, zwany „kapłanem sankiulotów”; skazany przez Trybunał Rewolucyjny, uniknął szafotu zabijając się w więzieniu (przyp. tłum.).

59 Jacques-Pierre Brissot zw. Brissot de Waryille (1754-1793), wybitny publicysta, autor Teorii zbrodniczych praw i O Francji i Stanach Zjednoczonych; zyrondyista i teoretyk zyrondy, wielki przeciwnik Robespierre'a, zginął na szafocie razem z innymi jej przywódcami (przyp. tłum.).

60 Co potwierdziła Wanda i jej wojna religijna (przyp. autora).

naturą. Czas potworów skończył się razem z przemocą. „Serce ludzkie idzie od natury do przemocy i od przemocy do moralności”. Moralność jest więc naturą wreszcie odnaną po wiekach alienacji. Wystarczy dać człowiekowi prawa „zgodne z naturą i jego sercem”, a przestanie być nieszczęśliwy i zdeprawowany. Głosowanie powszechne, podstawa nowych praw, nieuchronnie musi przynieść moralność powszechną. „Celem naszym jest stworzenie takiego porządku rzeczy, który utwierdzi powszechną skłonność do dobra”.

Religia rozumu w naturalny sposób ustanawia republikę praw. Wola powszechna wyraża się w prawach skodyfikowanych przez jej przedstawicieli. „Lud dokonuje rewolucji, prawodawca tworzy republikę”. Instytucje „nieśmiertelne, niewzruszone, zabezpieczone przed nierozwagą ludzi” będą kierować życiem wszystkich w zgodzie powszechnej i bez jakiegokolwiek sprzeciwu, ponieważ wszyscy posłuszni prawom są posłuszni samym sobie. „Poza prawem — mówi Saint-Just — wszystko jest jałowe i martwe”. Oto republika rzymska, formalna i rygorystyczna. Wiadomo, jak namiętnie Saint-Just i jego współcześni wielbili rzymską starożytność. Ten młodzieniec o upodobaniach raczej dekadencjonalnych, który w Reims spędzał całe godziny w pokoju o zamkniętych okiennicach i czarnych obiciach zdobnych w białe łyż, śnił o republice spartańskiej. Autor długiego i rozważnego poematu pt. *Organt* tym bardziej pragnął umiaru i cnoty. Jego ustanowienia wzbraniały mięsa dzieciom po szesnastym roku życia, marzył o rewolucyjnym i wegetariańskim narodzie. „Świat jest pusty od czasów Rzymian”, wołał. Ale oto nadciągały czasy bohaterskie, Katon, Brutus i Scevola znów mogli się zjawić. Rozkwitła retoryka moralistów łacińskich. „Przywara, cnota, zepsucie” są słowami powtarzającymi się stale, mowy Saint-Justa stają się od nich ciężkie. Powód jest prosty. Ta piękna budowla, którą widział Monteskiusz, nie mogła obejść się bez cnoty. Rewolucja francuska, pragnąc historii opartej na zasadzie czystości absolutnej, otwiera nowoczesność, a razem z nią erę moralności formalnej.

Bo czymże jest cnota? Dla ówczesnego filozofa mieszczańskiego to zgodność z naturą⁶¹, a w polityce zgodność z prawem, które wyraża wolę powszechną. „Moralność — mówi Saint-Just — jest silniejsza od tyranów”. Rzeczywiście, zabiła Ludwika XVI. Nieposłuszeństwo prawu nie pochodzi więc z niedoskonałości prawa, z założenia niemożliwej, lecz z braku cnoty u opornego obywatela. Dlatego republika to nie tylko senat, ale i cnota, jak podkreśla Saint-Just. Każde zepsucie moralne jest zarazem zepsuciem politycznym, i na odwrót. Tak rodzi się zasada nie kończących się i z samej doktryny wynikających represji. Saint-Just był na pewno szczerzy w swoim pragnieniu idylli powszechnej. Naprawdę marzył o republice ascetów, o ludzkości pojednanej, o czystych zabawach pierwszej niewinności pod opieką mądrych starców, których zawczasu zdobił trójkolorową szarfą i białym pióropuszem. Wiadomo też, że od zarania Rewolucji opowiadał się, podobnie jak Robespierre, przeciw karze śmierci.

Żądał tylko, by mordercy przez całe życie byli ubrani czarno. Pragnął sprawiedliwości, która usiłowałaby „widzieć w oskarżonym nie winowajcę, ale człowieka słabego”, i to jest godne podziwu. Pragnął także republiki przebaczenia, która wiedziałaby, że jeśli drzewo zbrodni jest twarde, ma przecież korzenie kruche. Co najmniej jeden z jego okrzyków płynął z serca i nie sposób go zapomnieć: „Straszną rzeczą jest dręczyć lud”. Tak, to rzecz straszna. Ale serce może o tym wiedzieć, a jednak być posłuszne zasadom, które w końcu prowadzą do udręki ludu.

Moralność zżera, jeśli jest tylko formalna. Parafrazując Saint-Justa: nikt nie może być cnotliwy niewinnie. Odkąd prawa nie przynoszą rządów zgody, odkąd rozpada się jedność, którą prawa miały ustanowić, kto jest winien? Frakcje. Kto do nich należy? Ci, co swoim działaniem przeczą koniecznej jedności. Frakcja rozbija jedność suwerena. Jest więc bluźniercza i zbrodnicza. Trzeba ją zwalczać, i tylko ją. Lecz jeśli frakcji jest wiele? Wszystkie zostaną zwalczone, bez odwołania. Saint-Just ogłasza: „Albo Cnota albo Terror”. Trzeba zahartować wolność i projekt konstytucji w Konwencie wspomina już o karze śmierci. Absolutna cnota jest niemożliwa i republika przebaczenia, w konsekwencji nieubłaganej logiki, prowadzi do republiki gilotyn. Monteskiusz zapowiedział już tę logikę jako jedną z przyczyn upadku społeczeństw, kiedy mówił, że nadużycie władzy jest tym

61 Ale natura taka, jaka występuje u Bernardina de Saint-Pierre, sama w sobie jest zgodna z pierwotnie ustanowioną cnotą. Natura to także zasada abstrakcyjna (przyp. autora).

większe, im mniej przewidują je prawa. Nieskalane prawo Saint-Justa nie brało pod uwagę prawdy starej jak historia: naruszenie prawa wynika z samej jego istoty.

TERROR

Saint-Just, współczesny Sade'owi, kończy usprawiedliwieniem zbrodni, choć wychodzi od innych zasad. Saint-Just to oczywiście anty-Sade. Jeśli formułą markiza mogło być: „Otwórzcie więzienia albo dowiedźcie waszej cnoty”, formułą rewolucjonisty byłoby: „Dowiedźcie waszej cnoty albo idźcie do więzień”. Obaj jednak uzasadniają terroryzm, indywidualny u libertyna, państwowy u kapłana cnoty. Dobro absolutne i zło absolutne przy odpowiedniej logice żąda takiej samej furii. W przypadku Saint-Justa w grę wchodzi pewna dwuznaczność. List, który w 1792 napisał do Vilaina d'Aubigny, ma w sobie coś z obłądu: „Jeśli Brutus nie zabija innych, zabije samego siebie”. Postać tak niezmiennie poważna, tak świadomie zimna, logiczna, niewzruszona, pozwala podejrzewać jakieś zachwianie psychiczne. Saint-Just wymyślił ten rodzaj powagi, która przemienia historię dwóch ostatnich wieków w monotonną powieść grozy. „Ten, kto żartuje stojąc na czele rządu, skłania się ku tyranii”. Zdumiewająca maksyma, zwłaszcza gdy się pomyśli o cenie za najmniejsze oskarżenie o tyranie; w każdym razie Saint-Just przygotowuje epokę pedantycznych Cezarów. Jest dla nich przykładem, razem ze swoim rozstrzygającym tonem. Kaskady niezbitych twierdzeń, styl aksjomatyczny i uroczysty malują go lepiej niż najświetniejsze portrety. W sentencjach streszcza się mądrość narodu, uczone definicje następują po sobie niczym zimne i jasne przykazania. „Zasady powinny być umiarkowane, prawa nieubłagane, kary nieodwracalne”. To styl gilotyny.

Takie usztywnienie logiki mówi jednak o głębokiej pasji. Tu, tak samo jak gdzie indziej, odnajdujemy pragnienie jedności. Każdy bunt zakłada jedność. Rok 1789 żąda jedności ojczyzny. Saint-Just marzy o państwie idealnym, gdzie obyczaje, wreszcie zgodne z prawami, ukażą niewinność i tożsamość jego natury z rozumem. Skoro frakcje naruszają to marzenie, pasja doprowadzi logikę do ostateczności. Myśl, że jeśli istnieją frakcje, zasady są może błędne, w ogóle nie wchodzi w grę; przeciwnie, frakcje są zbrodnicze, ponieważ zasady nieomyłne. „Nadszedł czas, aby wszyscy odnaleźli moralność, a arystokracja Terror”. Ale frakcje arystokratyczne nie są jedyne, trzeba mieć również na oku republikanów i tych wszystkich, którzy krytykują działania Zgromadzenia Ustawodawczego i Konwentu. Ci także są winni, skoro zagrażają jedności. Saint-Just ogłasza wówczas wielką zasadę tyranii XX wieku. „Patriotą jest ten, kto podtrzymuje republikę w jej całości; ktokolwiek zwalcza ją w szczególności, jest zdrajcą”. Kto krytykuje jest zdrajcą, kto nie wspiera, jest podejrzany. Kiedy rozum i swobodna wypowiedź jednostek nie potrafią zbudować jedności, trzeba odciąć obce ciała. Teraz rozumie gilotyna, jej nóż obala zarzuty. „Łotr, którego trybunał skazał na śmierć, mówi, że chce się przeciwstawić uciskowi, gdy chce uciec od szafotu!”. Trudno zrozumieć oburzenie Saint-Justa, skoro dotąd szafot był jednym z najbardziej oczywistych symboli ucisku. Ale przy tej obłąkanej logice i u końca tej moralności szafot staje się wolnością. Zapewnia racjonalną jedność, harmonię państwa. Oczyszcza (słowo jest właściwe) republikę, utracą zło, które przeciwstawia się woli powszechnej i rozumowi powszechnemu. „Odmawiają mi tytułu filantropa — woła Marat w zgoła innym stylu. — Jaka niesprawiedliwość! Kto nie widzi, że chcę ścinać niewiele głów, by uratować większość?”. Niewiele, głowy frakcji? Zapewne; jest to cena każdej akcji historycznej. Niemniej Marat, dokonawszy ostatecznych obliczeń, zażądał dwustu siedemdziesięciu trzech tysięcy. Skompromitował wszakże swój zabieg terapeutyczny, wzywając do masakry: „naznaczcie ich rozpalonym żelazem, utnijcie im kciuki, odrąbcie języki!”. Nie zmieniając tego monotonnego słownictwa, filantrop pisał dzień i noc o konieczności mordu poprzedzającego dzieło. Pisał jeszcze w nocie wrześnie w lochu, przy świetle świeczki, podczas gdy mordercy ustawiali na dziedzińcu naszych więzień ławki dla widzów — mężczyźni na prawo, kobiety na lewo — aby ofiarować im jako wdzięczny przykład filantropii spektakl z zarzynaniem arystokratów.

Nie łączmy nigdy, choćby na chwilę, wielkiej postaci Saint-Justa z żalonym Maratem, małą Rousseau, jak słusznie nazywa go Michelet. Dramat Saint-Justa polega jednak na tym, że dla wyższych racji i głębokich wymagań mówił niekiedy jednym głosem z Maratem. Frakcje dopełniają inne frakcje, mniejszość inne mniejszości i nie wiadomo wreszcie, czy gilotyna jest w służbie woli wszystkich. Saint-Just zapewnia przynajmniej, i aż do końca, że jest ona w służbie woli powszechnej, ponieważ działa w imię cnoty. „Rewolucja taka jak nasza nie jest procesem, ale piorunem godzącym w złych”. Dobro piorunuje, niewinność rozbłyska jak karząca błyskawica. Kontrrewolucjonistami są nawet sybaryci, i zwłaszcza oni. Saint-Just, który głosił, że idea szczęścia jest nowa w Europie (szczególnie nowa była dla niego, skoro w jego pojęciu historia zatrzymała się przy Brutusie), widzi, że pewni ludzie mają „odrażające wyobrażenie o szczęściu i mieszają je z przyjemnością”. Ich także należy surowo karać. W końcu nie mówi się już o większości czy mniejszości. Oddała się utracony i wciąż upragniony raj niewinności powszechnej; na nieszczęsnej ziemi, pełnej zgiełku wojny domowej i narodowej, Saint-Just orzeka, wbrew samemu sobie i swoim zasadom, że wszyscy są winni, kiedy ojczyzna jest zagrożona. Raporty o frakcjach za granicą, prawo z 22 preria⁶², mowa z 15 kwietnia 1794 o niezbędności policji, znaczą etapy tego odrotu. Człowiek, który z prawdziwą wielkością za hańbę uważał złożenie broni, póki gdziekolwiek istnieć będzie pan i niewolnik, zgadza się na zawieszenie Konstytucji z 1793 i rządu arbitralne. W mowie w obronie Robespierre’a odwołuje się tylko do abstrakcyjnej opatrności. Uznaje, że za cnotę, z której uczynił religię, nagradza tylko historia i teraźniejszość, i że bez względu na cenę do cnoty powinno należeć panowanie. Nie lubił władzy „złej i okrutnej”, która „pozbawiona reguły zmierza do ucisku”.

Regułą jest cnota, która pochodzi od ludu. Ale kiedy lud słabnie, reguła traci jasność i ucisk rośnie. Winien tedy jest lud, nie władza, której zasada musi być niewinna. Sprzeczność tak skrajna i krwawa mogła znaleźć rozwiązanie w jeszcze skrajniejszej logice i ostatniej akceptacji zasad — w milczeniu i śmierci. W każdym razie Saint-Just pozostał na wysokości własnych wymagań. Tu wreszcie miał odnaleźć wielkość i to życie niezależne, o którym mówił z takim wzruszeniem.

Od dawna przeczuwał, że stawiane sobie wymagania żądają oddania się całkowitego i bez zastrzeżeń; mówił, że ci, którzy dokonują rewolucji na świecie i „czynią dobro”, spać mogą tylko w grobie. Pewien, że triumf jego zasad jest w cnotie i szczęściu ludu, a widząc może, że żąda rzeczy niemożliwych, zawczasu zamknął sobie drogę, oświadczając publicznie, że zabije się w dniu, w którym zwątpi w ten lud. I oto zwątpił, skoro wątpi nawet w terror. „Rewolucja jest sparaliżowana, wszystkie zasady osłabły; pozostały tylko czerwone czapki na głowach intrygi. Terror stępił poczucie zbrodni, jak mocne napoje stępiają smak”. Nawet cnota „jednoczy się ze zbrodnią w czasach anarchii”. Powiedział, że wszystkie zbrodnie pochodzą z tyranii, która jest pierwszą z nich; i oto wobec nieustępliwego uporu zbrodni sama Rewolucja odwołuje się do tyranii i staje się zbrodnicza. Niepodobna więc zredukować zbrodni, frakcji, okropnego ducha przyjemności; trzeba zwątpić w lud i go ujarzmić. Ale niepodobna rządzić niewinnie. Należy więc cierpieć zło albo mu służyć, uznać, że zasady są błędne albo że lud i ludzie są winni. I Saint-Just się odwraca: „Niewielka to strata porzucić życie, w którym trzeba być współnikiem albo świadkiem zła”. Brutus, który miał się zabić, jeśli nie zabije innych, zaczyna od zabijania innych. Ale innych jest zbyt wielu, nie sposób zabić wszystkich. Trzeba więc umrzeć i dowieść raz jeszcze, że bunt niepomiarkowany oscyluje pomiędzy unicestwieniem innych i samego siebie.

To zadanie przynajmniej jest łatwe; wystarczy znowu być logicznym do końca. W mowie w obronie Robespierre’a, niedługo przed własną śmiercią, Saint-Just potwierdza główną zasadę swego działania, tę samą, która go skaże: „Nie należę do żadnej frakcji, będę zwalczał wszystkie”. Zgadzał się na śmierć z miłości do zasad i wbrew wszelkiej realności, skoro opinią Zgromadzenia mogły zawładnąć tylko elokwencja i fanatyzm jakiejś frakcji. Cóż z tego! Kiedy zasady padają, ludzie mogą tylko w jeden sposób uratować je, a z nimi własną wiarę: umierając dla nich. W dusznym upale paryskiego lipca Saint-Just odrzuca ostentacyjnie realność świata i oświadcza, że poddaje swoje życie

62 Prawo z 22 preria II roku (10 czerwca 1794) stanowi, że dla wydania wyroku na „wroga ludu” nie jest potrzebne śledztwo, przesłuchanie i sąd, nic mówiąc już o świadkach i obrońcy; wystarczy decyzja Trybunału Rewolucyjnego (przyj. tłum.).

decyzji zasad. Co powiedziawszy, zdaje się przez chwilę widzieć inną prawdę, kiedy po oskarżeniu Billaud-Varennes'a i Collota d'Herbois⁶³ mówi: „Chcę, żeby się wytłumaczyli i żebyśmy się stali bardziej rozumni”. Styl i gilotyna przestają działać na chwilę. Ale cnota nie jest mądrością, zbyt wiele w niej pychy. Nóż gilotyny spadnie na tę głowę, piękną i zimną jak moralność. Od wydania wyroku przez Zgromadzenie po chwilę śmierci Saint-Just milczy. To długie milczenie jest ważniejsze od samej śmierci. Skarżył się, że milczenie otacza trony i dlatego chciał mówić i mówił tak dużo i tak dobrze. Ale u końca, gardząc i tyranią, i zagadką ludu, który nie słucha czystego Rozumu, wraca do milczenia. Jego zasady nie mogą przystać na to, co jest, rzeczy nie są takie, jakie powinny być; porzucone zasady milczą. Oddać się im, to umrzeć, i umrzeć z miłości niemożliwej. Umiera więc, a z nim nadzieja na nową religię.

„Wszystkie kamienie na budowę wolności są gotowe; z tych samych możecie jej wznieść świątynię albo grób”, mówił Saint-Just. Zasady *Umowy społecznej* czuwały nad budową tego grobu, który ostatecznie zamknął Napoleon Bonaparte. Rousseau, któremu nie brakło rozsądku, wiedział doskonale, że społeczeństwo z *Umowy* może istnieć tylko w świecie bogów. Jego następcy potraktowali jednak rzecz dosłownie, skoro usiłovali przydać boskości człowiekowi. Czerwona chorągiew, symbol prawa wojennego za *ancien regime* „u, stała się symbolem rewolucji 10 sierpnia 1792. Znacząca przemiana, którą tak komentuje Jaures: „*My jesteśmy ludem, a więc prawem... Nie jesteśmy buntownikami. Buntownicy są w Tuileries*”. Nie tak łatwo wszakże zostać bogiem. Starzy bogowie nie umierają od razu i dopiero rewolucje XIX wieku zakończą proces uśmiercania zasady boskiej. Paryż powstaje, żeby króla poddać prawu ludu i nie dopuścić do odbudowania tej zasady. To właśnie oznacza trup, którego w 1830 powstańcy wloką przez sale Tuileries i sadowią na tronie, aby oddać mu szydercze honory. Król może być jeszcze respektowanym *charge d'affaires*, ale pełnomocnictwa ma od narodu i podlega konstytucji. Nie jest już Majestatem. Stary ustrój znika wówczas ostatecznie we Francji; trzeba jeszcze, aby po 1848 umocnił się nowy: historia XIX wieku aż po rok 1914 jest historią państw obróconych przeciw monarchiom *ancien regime* „u, historią zasady narodowości. Ta zasada triumfuje w 1919, kiedy znikają wszystkie absolutyzmy w Europie⁶⁴. Wszędzie miejsce króla legalnie zajmuje naród. Dopiero teraz mogą się pojawić konsekwencje zasad z 1789. Pierwsi możemy je dziś jasno ocenić.

Jakobini usztywniali odwieczne zasady moralne w miarę jak przekreślali to nawet, co podtrzymywało je dotychczas. Jako głosiciele nowej ewangelii chcieli zbudować braterstwo na abstrakcyjnym prawie Rzymian.

Na miejsce przykazań boskich wprowadzili prawo, które miało być uznawane przez wszystkich, skoro było wyrazem woli powszechnej. Prawo znajdowało uzasadnienie w cnotie i na odwrót. Ale z chwilą kiedy pojawia się jedna choćby frakcja, całe rozumowanie upada i widać, że cnotie, jeśli nie ma być abstrakcyjna, trzeba prawdziwych uzasadnień. Jednocześnie juryści mieszczańscy, w imię zasad niszcząc zdobycze ludu, przygotowują dwa nihilizmy współczesne: jednostki i państwa.

Prawo ma rządzić, gdy dyktuje je Rozum powszechny⁶⁵: nigdy tak nie bywa; i nic go nie uzasadnia, jeśli człowiek nie jest dobry z natury. Odkąd z kolei ideologia zderza się z psychologią, kończy się prawowita władza. Przekształcone prawo stapia się z osobą prawodawcy i z jego „taka jest moja wola”. Co wtedy? Oto prawo pozbawione busoli; coraz mniej jasno określone; wreszcie wszystko gotowe uznać za zbrodnię. Nic go już nie ogranicza. Saint-Just przewidział tę tyranię w imieniu milczącego ludu. „Przebiegła zbrodnia stanie się rodzajem religii i łotry zamieszkają w świętej arce”. Ale jest to nieuniknione. Jeśli wielkie zasady nie mają podstaw, jeśli prawo wyraża jedynie tendencję chwili, można równie dobrze je uchylać jak narzucać. Sade albo dyktatura, terroryzm indywidualny albo terroryzm państwa, oba bez uzasadnień, oto alternatywy XX wieku, odkąd bunt odcina się od swoich korzeni i porzuca każdą moralność konkretną.

Ruch buntu zrodzony w 1789 nie może jednak się zatrzymać. Bóg nie całkiem umarł

63 Przemówienie Saint-Justa przeciwko Billaud-Varennes i Collotowi d'Herbois (skądinąd dopiero co zwolennikom i aktywistom Terroru), którzy oskarżyli Robespierre'a o nadużycie władzy i despotyzm, 9 termidora II roku (27 lipca 1794); 10 termidora Robespierre i Saint-Just zostali ścięci (przyp. tłum.).

64 Prócz monarchii hiszpańskiej. Kończy się jednak cesarstwo niemieckie, które, jak mówił Wilhelm II, „dowodzi, że my, Hohenzollernowie, koronę mamy od Boga i Bogu tylko winniśmy zdawać rachunki” (przyp. autora).

65 Hegel wiedział doskonale, że filozofia Oświecenia chciała uwolnić człowieka od irracjonalności. Rozum łączy ludzi, irracjonalność ich dzieli (przyp. autora).

dla jakobinów, a także dla ludzi epoki romantycznej. Rozum w pewien sposób jest mediatorem. Zakłada porządek wprzód ustanowiony. Ale Bóg został odcieleśniony i sprowadzony do teoretycznego istnienia zasady moralnej.

Przez cały wiek XIX mieszczaństwo rządzi odwołując się do tych abstrakcji. Że jednak mniej ma w sobie godności niż Saint-Just, to odwołanie służy mu za alibi przy zgoła przeciwnych praktykach. Sprzedajne i obłudne, ostatecznie przyczynia się do skompromitowania głoszonych zasad. Jego wina jest pod tym względem ogromna. Odkąd odwieczne zasady są podane w wątpliwość razem z aprioryczną cnotą, odkąd każda wartość jest zachwiana, rozum szuka odwołania tylko w sukcesach. Chce rządzić przekreślając wszystko, co było, i uznając to tylko, co będzie. Stanie się zdobywcą. Komunizm rosyjski, ze swoją nieubłaganą krytyką wszelkiej cnoty apriorycznej, kończy dzieło zbuntowane XIX wieku, negując każdą wyższą zasadę. Po królobójcach przychodzą bogobójcy XX wieku; idąc aż do końca zbuntowanej logiki, chcą z ziemi uczynić królestwo, gdzie bogiem będzie człowiek. Zaczynają się rządy historii i człowiek, utożsamiając się jedynie z historią, niewierny prawdziwemu buntowi, wybierze nihilistyczne rewolucje XX wieku, które odrzucają wszelką moralność i rozpaczliwie szukają jedności rodzaju ludzkiego w zbrodniach i wojnach. Po rewolucji jakobińskiej, która usiłowała wprowadzić religię cnoty, tą drogą zmierzając do jedności, przyjdą cyniczne rewolucje, wszystko jedno z prawa czy z lewa, aby jedność świata pozwoliła wreszcie zbudować bóstwo człowieka. Wszystko, co należało dotąd do Boga, zostanie oddane Cezarowi.

BOGOBÓJCY

Sprawiedliwość, rozum i prawda świeciły jeszcze na jakobińskim niebie; te gwiazdy mogły przynajmniej służyć za znaki orientacyjne. Myśl niemiecka XIX wieku, w szczególności myśl Hegla, chciała kontynuować dzieło Rewolucji Francuskiej⁶⁶ usuwając przyczyny jej klęski. Hegel sądził, że Terror zawiera się już w abstrakcji jakobińskich zasad: wolność absolutna i abstrakcyjna musi prowadzić do terroryzmu; panowanie abstrakcyjnego prawa zbiega się z przemocą. Hegel zwraca uwagę, na przykład, że na czas pomiędzy panowaniem Augusta i Aleksandra Sewera (rok 235) przypada największy rozkwit wiedzy o prawie, a jednocześnie tyrania jest najbardziej nieubłagana. Żeby pokonać tę sprzeczność, trzeba budować społeczeństwo realne, odrzucając aprioryczne zasady, społeczeństwo, gdzie wolność złączy się z koniecznością. Myśl niemiecka przekreśla powszechny i abstrakcyjny rozum Saint-Justa i Rousseau. Ten rozum dotychczas czuwał nad zjawiskami, które w nim miały odniesienie; teraz włącza się w bieg wydarzeń historycznych, które oświeca, gdy one przydają mu ciała.

Na pewno można powiedzieć, że Hegel racjonalizował nawet to, co irracjonalne. Ale zarazem rozumowi odejmował rozumność przez brak miary, którego rezultaty mamy przed oczami. Do nieruchomej myśli epoki myśl niemiecka wprowadziła niepokonany ruch.

Prawda, rozum, sprawiedliwość wcieliły się w stawanie się świata. Ale ideologia niemiecka przydając im nieustannego przyspieszenia, ich byt złączyła z ruchem i pełnię tego bytu przenosiła na koniec stawania się historycznego, jeśli taki koniec w ogóle nastąpi. Wartości przestały być punktami orientacyjnymi, by stać się celami. Jeśli idzie o środki prowadzące do osiągnięcia tych celów, a więc o życie i historię, to nie może nimi kierować żadna wartość aprioryczna. Przeciwnie, znaczna część Heglowskiego wywodu polega na wykazaniu, że świadomość moralna, posłuszna sprawiedliwości i prawdzie, tak jakby te wartości miały pozaziemskie istnienie, nie wspomaga ich przyjścia. Reguła działania staje się zatem samym działaniem, którego udziałem jest mrok aż do chwili końcowej iluminacji. Rozum poddany temu romantyzmowi to już tylko nieugięta pasja.

Cele pozostały te same, wzrosła tylko ambicja: myśl nabrała dynamizmu, rozum

66 | I reformacji, „rewolucji Niemców” według Regla (przyp. autora).

oznaczają stawanie się i podbój. Działanie teraz to rachunek zależny nie od zasad, ale od rezultatów. W konsekwencji działanie stanowi jedno z nieustającym ruchem. W ten sam sposób wszystkie dyscypliny w XIX wieku odwróciły się od stałości i klasyfikacji charakteryzujących myśl wieku XVIII. Jak Darwin przyszedł na miejsce Linneusza, tak filozofowie dialektyki zastąpili harmonijnych i daremnych budowniczych rozumu. Oto początek idei (wrogiej myśli antycznej, którą po części można było odnaleźć w rewolucyjnej myśli francuskiej): zgodnie z nią człowiek nie ma natury danej mu raz na zawsze, nie jest istotą w pełni skończoną, ale przygodą, którą w pewnym stopniu sam może tworzyć. Ze zjawieniem się Napoleona i Hegla, filozofa napoleońskiego, zaczynają się czasy skuteczności. Przed Napoleonem ludzie odkrywali przestrzeń świata, po nim czas świata i przyszłość. Duch buntu jest odtąd głęboko odmieniony.

Jest rzeczą szczególną napotkać dzieło Hegla na tym nowym etapie ducha buntu. W pewnym sensie całe tchnie odrazą do schizmy: miało przynieść pojednanie. Ale to tylko jedna ze stron systemu, który dzięki swej metodzie należy do najbardziej dwuznacznych w literaturze filozoficznej. W tej mierze, w jakiej dla Hegla realne jest racjonalne, tłumaczy on każde oddziaływanie ideologa na realność. Heglowski panlogizm to uzasadnienie stanu faktycznego. Jego pantragizm słaui destrukcję samą w sobie. Wszystko łączy się w dialektyce i niepodobna sformułować takiej krańcowości, której odpowiednikiem nie byłaby przeciwna; oczywiście, w filozofii Hegla, jak w każdej wielkiej filozofii, jest dość na jej korektę. Filozofów jednak rzadko się czyta posługując się tylko inteligencją, często natomiast sercem, którego namiętności nie mogą przynieść żadnego pojednania.

W każdym razie arsenał rewolucjonistów XX wieku pochodzi od Hegla: jego broń zniszczyła ostatecznie aprioryczną zasadę cnoty. Stąd pochodzi wizja historii bez transcendencji, historii streszczającej się w nieustającym podawaniu w wątpliwość i walkach woli potęgi. W swoim aspekcie krytycznym ruch rewolucyjny naszych czasów jest przede wszystkim gwałtownym oskarżeniem hipokryzji, która włada społeczeństwem mieszczańskim. Komunizm współczesny w sposób po części uzasadniony— podobnie, jak w bliższym stopniu faszyzm — chce obnażyć mistyfikację, która zżera demokrację typu mieszczańskiego, jej zasady i cnoty. Transcendencja boska aż po rok 1789 służyła za uzasadnienie arbitralności królewskiej. Po rewolucji francuskiej transcendencja zasad apriorycznych, rozumu i sprawiedliwości, służy usprawiedliwieniu dominacji, która nie jest ani sprawiedliwa ani rozumna. Transcendencja jest więc maską, którą należy zedrzyć. Bóg umarł, ale, jak przepowiedział Stirner, należy zabić moralność zasad, gdzie trwa jeszcze wspomnienie Boga. Nienawiść do cnoty apriorycznej, zdegradowanego świadka boskości, fałszywego świadka w służbie niesprawiedliwości, pozostała jedną z dźwigni historii dzisiejszej. Nic nie jest czyste: ten krzyk wstrząsa wiekiem. Nieczyste, a więc historia, stanie się regułą i spustoszona ziemia wydana będzie nagiej sile, która zadecyduje o boskości człowieka. W kłamstwo i gwałt wchodzi się teraz jak do klasztoru i równie patetycznie.

Pierwszą jednak fundamentalną krytykę czystych sumień i pięknych dusz zawdzięczamy Heglowi: ideologia prawdy, piękna i dobra jest religią tych, którzy ich nie znają. Podczas gdy istnienie frakcji zdumiewa Saint

-Justa, bo sprzeciwia się jego porządkowi idealnemu, Hegel nie tylko nie jest zdumiony, lecz przeciwnie:

twierdzi, że u zarania ducha jest rozłam. Dla jakobina cały świat jest cnotliwy; ruch wychodzący od Hegla i dziś zwycięski zakłada natomiast, że nikt nie jest cnotliwy, ale każdy będzie. U początku wszystko jest idyllą według Saint-Justa, wszystko tragedią według Hegla; u końca wychodzi to na jedno. Trzeba niszczyć tych, którzy niszczą idyllę, albo niszczyć, żeby tworzyć idyllę. W obu wypadkach góruje gwałt. Zamierzone przez Hegla odrzucenie Terroru prowadzi jedynie do jego poszerzenia.

To jeszcze nie wszystko. Świat dzisiaj może być tylko światem panów i niewolników, ponieważ ideologie współczesne, zmieniające oblicze świata, nauczyły się od Hegla traktowania historii jako funkcji dialektyki władzy i poddaństwa. Jeśli pod pustym niebem o pierwszym poranku świata był tylko pan i niewolnik; jeśli nawet między bogiem transcendentnym a ludźmi istnieje relacja pan—niewolnik, światem nie może rządzić inne prawo niż prawo siły. Jedynie Bóg czy zasada, górując nad panem i niewolnikiem, dzięki

swej interwencji mogli sprawić, że dzieje ludzi nie streszczały się w ich zwycięstwach albo klęskach. Lecz wysiłek Hegla, a potem heglistów polegał na zniszczeniu wszelkiej transcendencji i nostalgii za transcendencją. Choć Hegel sięga nieporównanie głębiej niż hegliści lewicy, którzy w końcu odnieśli nad nim zwycięstwo, dał przecież na poziomie dialektyki pan—niewolnik decydujące uzasadnienie woli potęgi XX wieku.

Zwycięzca zawsze ma rację, oto jedna z lekcji największego systemu niemieckiego XIX wieku. W niezwyklej budowlu Heglowskiej jest oczywiście dość elementów, aby temu po części przynajmniej zaprzeczyć. Ale ideologia XX wieku nie dba o to, co niewłaściwie nazywa się idealizmem mistrza z Jeny. Twarz Hegla, która pojawia się w komunizmie rosyjskim, modelują kolejno Dawid Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach, Marks i cała lewica heglowska. Jednakże tylko sam Hegel nas tu interesuje, skoro on właśnie zaważył na historii naszych czasów. To, że Nietzsche i Hegel służą za alibi mistrzom z Dachau i Karagandy⁶⁷ nie skazuje całej ich filozofii; pozwala jednak podejrzewać, że pewien aspekt ich myśli czy logiki mógł przywieść do tych straszliwych granic.

Nihilizm nietscheański jest metodyczny. *Fenomenologia ducha* też ma pedagogiczny charakter. Na przełomie dwóch wieków opisuje etapy kształcenia świadomości w drodze do prawdy absolutnej. *Fenomenologia ducha* to *Emil* metafizyczny⁶⁸. Każdy etap jest błędem, któremu towarzyszą sankcje historyczne niemal zawsze zgubne czy to dla świadomości, czy dla cywilizacji, w której ta świadomość się odbija. Pod pewnym względem *Fenomenologia* jest medytacją nad rozpaczą i śmiercią. Tyle tylko, że rozpacz chce być metodyczna, skoro u końca historii ma się przemienić w satysfakcję i mądrość absolutną. Ta pedagogika ma jednak pewien niedostatek: przewiduje tylko uczniów nieprzeciętnych, ponadto została potraktowana literalnie, gdy słowo zapowiadało tu jedynie ducha.

Dotyczy to również analizy panowania i poddaństwa⁶⁹.

Zwierzę, według Hegla, ma bezpośrednią świadomość świata zewnętrznego, poczucie siebie, ale nie ma świadomości samego siebie, która wyróżnia człowieka. Człowiek naprawdę rodzi się w chwili, kiedy uświadamia sobie siebie jako istotę wiedzącą. Jest więc przede wszystkim świadomością siebie. Żeby się utwierdzić, świadomość musi odróżniać się od tego, co nią nie jest. Człowiek to jedyne stworzenie, które dla utwierdzenia swej istoty i odmienności, przeczy. Świadomość siebie nie przejawia się w kontemplacji świata zewnętrznego i w utożsamianiu się z nim, ale w pragnieniu tego świata, postrzeganego jako odmienny. Pragnienie ukazuje świadomości świat zewnętrzny jako coś, co jest, a czego ona nie ma, ale chce „mieć, aby być, jego byt przekreślając. Świadomość siebie jest zatem nieodzownie pragnieniem. To pragnienie musi być zaspokojone; zmierza ku temu; co czyniąc, neguje, niszczy to, czym się zaspokaja, jest negacją. Działać to niszczyć, aby mogła się narodzić duchowa realność świadomości. Ale zniszczyć przedmiot pozbawiony świadomości, na przykład mięso w akcie zjadania, może też zwierzę. Zjedanie nie dowodzi świadomości. Jej pragnienie musi zwrócić się ku czemuś innemu niż nieświadoma natura. Tylko świadomość siebie różni od tej natury. Trzeba więc, żeby pragnienie kierowało się ku innemu pragnieniu, żeby świadomość siebie znajdowała zaspokojenie w innej świadomości.

Mówiąc prościej, człowiek nie może uznać się za człowieka, ani być przez innych za niego uznany, jak długo egzystuje na poziomie zwierzęcia. Musi być uznany przez innych ludzi. Każda świadomość pragnie uznania jej jako takiej przez inne świadomości. Inni nas tworzą. Tylko w społeczeństwie osiągamy wartość ludzką wyższą od wartości zwierzęcej.

Ponieważ najwyższą wartością dla zwierzęcia jest zachowanie życia, świadomość musi się wzniesć ponad ten instykt, by zyskać wartość ludzką. Musi być zdolna do narażania własnego życia. Aby człowieka uznała inna świadomość ludzką, trzeba tego ryzyka, a nawet zgody na śmierć. Fundamentalne stosunki ludzkie są więc stosunkami prestiżu i ciągłej a śmiertelnej walki, koniecznej, aby jeden mógł uznać drugiego.

W pierwszej fazie swojej dialektyki Hegel twierdzi, że skoro śmierć jest wspólna

67 Wzory mniej filozoficzne znaleźli w policji pruskiej, napoleońskiej, carskiej czy w obozach angielskich w Afryce Południowej (przyp. autora).

68 Zestawienie Hegla i Rousseau nie jest pozbawione sensu. Los *Fenomenologii*, jeśli idzie o konsekwencje, był podobny do losu Umowy społecznej. Ukształtowała myśl polityczną epoki. Teorię woli powszechnej Rousseau można zresztą odnaleźć w systemie heglowskim (przyp. autora).

69 Ciąg dalszy to schematyczny wykład dialektyki pan—niewolnik. Tylko konsekwencje tej analizy interesują nas tutaj. Dlatego ujęcie nowe, które podkreśla pewne tendencje pomijając inne, wydało nam się konieczne; co zarazem wyklucza omówienie. Nietrudno jednak stwierdzić, że choć rozumowanie, wspomaganie kilku chwytami, jest logicznie poprawne, nie może mieć pretensji do zbudowania, skoro opier się na psychologii całkowicie arbitralnej. Pozytek i skuteczność krytyki Hegla dokonanej przez Kierkegaarda wynikają z jego częstego odwoływania się do psychologii. Nie umniejsza to w niczym wartości wspaniałych analiz Hegla (przyp. autora).

człowiekowi i zwierzęciu, człowiek różni się od zwierzęcia tylko zgadzając się na śmierć albo jej chcąc. Hegel powraca do starej dewizy: „Umrzyj i stań się”. Ale „stań się tym, czym jesteś”, ustępuje miejsca: „stań się tym, czym będziesz”. Pierwotne i wściekłe pragnienie uznania, które łączy się z wolą istnienia, zmierzać będzie teraz ku uznaniu coraz rozleglejszemu, aż po uznanie wszystkich. Ponieważ każdy chce być uznany przez wszystkich u końca historii. Istota, która chce pozyskać świadomość Hegłowską, rodzi się w ciężko zdobytej sławie kolektywnego uznania. Rzeczą nieobojętną jest zwrócenie uwagi, że zgodnie z myślą, która będzie natchnieniem naszych rewolucji, dobro najwyższe nie zbiega się w gruncie rzeczy z „być”, ale z „wydawać się”. Tak czy inaczej, cała historia ludzi to tylko długa i śmiertelna walka o zdobycie uznania powszechnego i absolutnej potęgi. Ze swej istoty jest imperialistyczna. Odeszliśmy daleko od osiemnastowiecznego dobrego dzikusa i *Umowy społecznej*. W zgiełku i furii następnych stuleci każda świadomość dla swego istnienia pragnie śmierci innej. Co więcej, ta nieubłagana tragedia jest absurdalna, skoro w przypadku, gdy jedna świadomość została unicestwiona, świadomości zwycięskiej nie czeka uznanie, nie może bowiem zostać uznana przez coś, co nie istnieje. Filozofia „wydawać się” osiąga tu kres.

Żadna rzeczywistość ludzka nie może się zatem narodzić, jeśli w rezultacie układu, szczęśliwego zapewne dla systemu Hegla, nie istnieją od samego początku dwa rodzaje świadomości, z których jedna nie ma odwagi, zgadza się więc na uznanie drugiej, sama nie będąc przez nią uznana. Zgadza się tym samym, aby uważano ją za rzecz. Świadomość, która chcąc zachować zwierzęce życie, wyrzeka się życia niezależnego, jest świadomością niewolnika; uznana i niezależna, jest świadomością pana. Różnią się one od siebie w momencie starcia albo gdy jedna ulega drugiej. W tym stadium dylematem nie jest już: być wolnym albo umrzeć, ale: zabić albo zniewolić. Ten dylemat znajduje echo w historii.

Wolność pana względem niewolnika jest oczywiście całkowita, skoro niewolnik w pełni ją uznaje, a także względem świata zewnętrznego, skoro niewolnik swoją pracą przekształca go w źródło wygód i rozkoszy, których pan doświadcza w nieustającej afirmacji samego siebie. Ta autonomia nie jest jednak absolutna. Na nieszczęście pana jego autonomię uznaje świadomość, której on sam nie uważa za autonomiczną. Nie może więc być zadowolony, a jego autonomia jest tylko negatywna. Panowanie to ślepy zaufek. Ponieważ pan nie może, z drugiej strony, odrzucić panowania i stać się niewolnikiem, wiecznym losem pana jest być niezadowolonym albo ginąć. Pan służy jedynie do utrzymania niewolniczej świadomości, która tworzy historię. Niewolnik nie czuje się związany ze swoją kondycją, chce ją zmienić. W przeciwieństwie do pana czekać może go rozwój; to, co nazywamy historią, jest ciągiem jego długich wysiłków, zmierzających do osiągnięcia wolności. Przez pracę i przemianę świata naturalnego w świat techniczny uwolnił się od natury, która była u początku jego zniewolenia, skoro nie potrafił wznieść się ponad nią w zgodzie na śmierć⁷⁰. Dopiero lęk przed śmiercią, doświadczany jako upokorzenie każdej istoty, wynosi niewolnika na poziom wspólnoty ludzkiej. Wie teraz, że taka wspólnota istnieje; zdobędzie ją w długim ciągu walk z naturą i panami. Historia utożsamia się więc z historią pracy i buntu. Nic dziwnego, że marksizm-leninizm z tej dialektyki wywiódł współczesny ideał żołnierza-robotnika.

Zostawmy na boku opis postaw świadomości niewolniczej (stoicyzm, sceptycyzm, świadomość nieszczęśliwa), który następuje teraz w *Fenomenologii*. Ze względu na konsekwencje nie można jednak pominąć innego aspektu tej dialektyki, to znaczy zestawienia stosunku pan—niewolnik ze stosunkiem Bóg—człowiek. Pewien komentator Hegla⁷¹ zauważa, że gdyby pan istniał realnie, byłby Bogiem. Sam Hegel nazywa Pana świata Bogiem realnym. Jego opis świadomości nieszczęśliwej ukazuje niewolnika chrześcijańskiego, który pragnąc zaprzeczyć temu, co go uciska, ucieka w zaświaty, przez co sam sobie przydaje nowego pana w osobie Boga. Walka rozpoczyna się więc na nowo, na wyższym szczeblu, pomiędzy ujarzmionym człowiekiem i okrutnym Bogiem Abrahama. To nowe rozdarcie, Bóg uniwersalny—jednostka, zniknie dzięki Chrystusowi, który w swej osobie łączy uniwersalne i jednostkowe. Ale Chrystus w pewnym sensie należy do świata dostępnego zmysłom: widziano go, żył i umarł. Jest więc tylko etapem

70 Co prawda, dwuznaczność jest wielka, bo nie chodzi o tę samą naturę. Czy pojawienie się świata techniki przekreśla śmierć albo lęk przed śmiercią w Świecie natury? Oto rzeczywisty problem, który Hegel pozostawił w zawieszeniu (przyp. autora).

71 Jean Hyppolite, *Genese et structure de la Phenomenologie de l'esprit*, s. 168 (przyp. autora).

na drodze do tego, co uniwersalne; jego także trzeba dialektycznie zaprzeczyć. Uznany wszakże za człowieka-Boga, osiąga syntezę wyższego rzędu.

Przeskakując szczeble pośrednie, wystarczy powiedzieć, że tę syntezę, wpierv wcieloną w Kościół, a potem w Rozum, zamyka państwo absolutne, zbudowane przez żołnierzy-robotników, gdzie duch świata znajdzie wreszcie odbicie w sobie samym: każdy zostanie uznany przez wszystkich i nastąpi pojednanie powszechne wszystkiego, co istniało pod słońcem. W momencie „kiedy złączą się oczy ducha i ciała”, każda świadomość będzie już tylko lustrem odbijającym inne lustra, sama odbijając w nieskończoność odbite obrazy. Państwo ludzi zetknie się z państwem Boga; historia powszechna, trybunał świata, wyda wyrok, w którym dobro i zło znajdą uzasadnienie. Państwo będzie Przeznaczeniem i zgodą na każdą realność ogłoszoną w „duchowym dniu Obecności”.

Oto w streszczeniu główne myśli, które, czy to wskutek czy wbrew skrajnej abstrakcji wywodu, skierowały ducha rewolucyjnego w różnych na pozór kierunkach; trzeba nam teraz odnaleźć go w ideologii naszego czasu. Immoralizm, materializm naukowy i ateizm, zastępując ostatecznie antyteizm dawnych buntów, pod paradoksalnym wpływem Hegla złączyły się z duchem rewolucyjnym, który nigdy dotąd nie oddzielił się naprawdę od swych moralnych, ewangelicznych i idealistycznych początków. Te tendencje, nawet jeśli niekiedy Heglowi obce, znalazły źródło w dwuznaczności jego myśli i w jego krytyce wszelkiej transcendencji. Hegel znosi ją na dobre, a zwłaszcza transcendencję zasad: tu jego niezaprzeczona oryginalność. Przywraca immanencję ducha w stawaniu się świata; ale jest ona pozbawiona stałości, nie ma nic wspólnego z dawnym panteizmem. Duch jest w świecie i nie jest; ale w nim się staje i w nim będzie. Wartość jest więc przeniesiona na koniec historii. Wcześniej żadne kryterium nie zezwala na sąd wartościujący. Należy działać i żyć z uwagi na przyszłość. Każda moralność staje się prowizoryczną. Wieki XIX i XX są tymi, które w swej skłonności najgłębszej usiłują żyć bez transcendencji,

Pewien komentator⁷², co prawda heglista lewicy, ale tutaj ortodoksyjny, zwraca uwagę na wrogość Hegla wobec moralistów i podkreśla, że jedynym jego aksjomatem było żyć zgodnie z obyczajami i zwyczajami niemieckiego narodu; świadectwo konformizmu społecznego, którego Hegel dał zresztą najbardziej cyniczne dowody.

Kojeve wyjaśnia jednak, że ten konformizm jest uprawniony o tyle, że obyczaje narodu Hegla odpowiadają duchowi czasu, to znaczy są solidne i opierają się krytykom i atakom rewolucyjnym. Ale któż może orzec, że są solidne, kto ocenić ich uprawnienia? Od stu lat kapitalistyczny ustrój Zachodu opiera się najostrzejszym atakom. Czy dlatego jest uprawniony? I na odwrót: czy ci, co pozostali wierni Republice Weimarskiej, powinni byli ją porzucić i przysiąc wiarę Hitlerowi w 1933, ponieważ padła pod jego ciosami? Czy należało zdradzić republikańską Hiszpanię, ledwie zwyciężył generał Franco? Są to wnioski, które tradycyjna myśl reakcyjna usprawiedliwia we własnym interesie. Nowością o nieobliczalnych konsekwencjach jest to, że przyswoiła je sobie myśl rewolucyjna. Zniesienie wszelkiej wartości moralnej i zasad, zastąpienie ich przez fakt — tymczasowego, ale rzeczywistego króla — musiały przywieść do cynizmu politycznego jednostki, czy też, co bardziej poważne, państwa. Ruchy polityczne czy ideologiczne, idące od Hegla, łączą się wszystkie w ostentacyjnym porzuceniu cnoty.

Bo też Hegel nie mógł przeszkodzić tym, co czytali go ze wzburzeniem zgola nie metodycznym i w Europie rozdzieranej niesprawiedliwością, w wejściu w świat pozbawiony niewinności i zasad, o którym przecież mówi, że sam w sobie jest grzechem, skoro oddzielony jest od Ducha. Hegel przebacza oczywiście grzechy u końca historii. Ale przedtem wszelkie działanie ludzkie jest grzeszne. „Niewinność to nieobecność działania, egzystencja kamienia, nie dziecka nawet”. Niewinność kamieni jest nam obca. Bez niewinności nie ma stosunków międzyludzkich, nie ma racji. Bez racji — naga siła, pan i niewolnik do chwili, gdy zapanuje racja. Cierpienie nie jest wspólne panu i niewolnikowi, radość osobna, obie niezasłużone. Jak żyć tedy, jak to znieść, skoro przyjaźń zjawi się u końca czasów? Jedynym wyjściem jest stworzenie reguły, z bronią w ręce. „Zabić albo niewolić”: ci, co czytali Hegla ze straszliwą pasją, zapamiętali propozycję pierwszą. Z niej czerpali filozofię pogardy i rozpacz, uważając się za niewolników i tylko niewolników, złączeni śmiercią z Panem absolutnym, batem z panami ziemskimi. Ta

72 Alexandre Kojève (przyj. autora).

filozofia nieczystego sumienia nauczyła ich jedynie, że człowiek jest niewolnikiem z własnej na niewolnictwo zgody, wyzwolenie przynosi mu odmowa, która zbiega się ze śmiercią. Najdumniejsi z nich, odpowiadając na wyzwanie, utożsamili się całkowicie z tą odmową i poświęcili śmierci. Bo też powiedzieć, że negacja sama w sobie jest aktem pozytywnym, z góry usprawiedliwia wszystkie jej rodzaje i zapowiada krzyk Bakunina i Nieczajewa: „naszą misją nie jest budować, ale niszczyć”. Dla Hegla nihilistą był sceptyk, który jedyne wyjście widział w sprzeczności albo w samobójstwie filozoficznym. Ale sam dał początek innemu rodzajowi nihilistów, którzy obracając rozpacz w zasadę działania utożsamiają własne samobójstwo z zabójstwem filozoficznym⁷³. Stąd terroryści, którzy orzekli, że aby istnieć, trzeba zabijać i umierać, skoro człowiek i historia mogą powstać jedynie z ofiary i zabójstwa. Wielką myśl, że każdy nihilizm jest pusty, jeśli nie został opłacony narażeniem życia, mieli doprowadzić do ostatecznych granic młodzi ludzie, którzy nie uczą z katedr uniwersyteckich, zanim umrą we własnym łóżku, ale w huku bomb idą ku szubienicom. Co czyniąc, nawet swymi błędami poprawiają mistrza i dowodzą wbrew niemu, że przynajmniej jedna arystokracja góruje nad odrażającą arystokracją sukcesu, chwaloną przez Hegla. arystokracją poświęcenia.

Inny rodzaj spadkobierców, czytających Hegla z większą powagą, wybierze propozycję drugą i ogłosi, że niewolnik wyzwala się, sam zniewalając z kolei. Doktryny postheglovskie, zapominając o aspekcie mistycznym pewnych tendencji mistrza, przywodzą tych spadkobierców do absolutnego ateizmu i naukowego materializmu. Ewolucja niewyobrażalna bez zniknięcia transcendentnej zasady objaśniającej i pełnej ruiny jakobińskiego ideału. Immanencja to nie ateizm. Ale immanencja w ruchu jest, jeśli można tak powiedzieć, ateizmem prowizorycznym⁷⁴. Z dwuznacznej formuły Hegla: „Bóg bez człowieka to nie więcej niż człowiek bez Boga” jego sukcesorzy wyciągną rozstrzygające wnioski. David Strauss w *Życiu Jezusa* odrzuca Boga-człowieka. Bruno Bauer (*Krytyka historii ewangelicznej*) tworzy rodzaj materialistycznego chrystianizmu, akcentując człowieczeństwo Jezusa. Feuerbach wreszcie (którego Marks uważał za wielki umysł, a siebie za jego krytycznego ucznia) w *Wykładach o istocie religii* teologię zastępuje religią człowieka i gatunku, zjednując wiele inteligencji ówczesnych. Dowodzi, że różnica między tym, co ludzkie, i tym, co boskie, jest złudna; istnieje tylko różnica między esencją człowieczeństwa, to znaczy naturą ludzką a jednostką. „Tajemnica Boga sprowadza się do tajemnic miłości człowieka do siebie samego”. Słychać teraz akcenty nowego i prawdziwego proroctwa: „Indywidualność zajęła miejsce wiary, rozum — Biblii, polityka — religii i Kościoła, ziemia — nieba, praca — modlitwy, nędza — piekła, a człowiek — Chrystusa”. Jest więc tylko piekło i jest ono na ziemi: z nim trzeba walczyć. Polityka jest religią, chrześcijaństwo transcendentne umacnia ziemskich panów, skoro porzuca niewolnika i ustanawia jeszcze jednego pana — w niebiosach. Dlatego ateizm i duch rewolucyjny to tylko dwie twarze tego samego ruchu wyzwolenia.

Oto odpowiedź na wieczne pytanie: dlaczego ruch rewolucyjny złączył się z materializmem raczej niż z idealizmem? Ponieważ ujarzmić i podporządkować to zabić transcendencję, która podtrzymuje dawnych panów, i przygotować czasy człowieka-króla. Kiedy skończy się nędza, kiedy sprzeczności historyczne zostaną rozwiązane, „prawdziwym bogiem, bogiem ludzkim, będzie Państwo”. *Homo homini lupus* przemienia się w *Homo homini deus*. Ta myśl jest u narodzin świata współczesnego. Feuerbach zapoczątkowuje ów straszny optymizm, który działa dziś jeszcze i zdaje się przeciwieństwem nihilistycznej rozpacz. Ale to tylko pozór. Trzeba znać ostatecznie wnioski Feuerbacha w jego *Teogonii*, żeby uświadomić sobie, jak głęboko nihilistyczne są źródła tych rozpalających myśli. Wbrew samemu Heglowi Feuerbach twierdzi bowiem, że człowiek jest tym tylko, co zjada; i tak streszcza swoją myśl wybiegającą w przyszłość: „Prawdziwa filozofia jest negacją filozofii. Nic jest moją religią. Nic jest moją filozofią”.

Cynizm, deifikacja historii i materii, terroryzm indywidualny albo zbrodnia państwa: oto niepomiarkowane następstwa, które rodzą się wówczas z dwuznacznej koncepcji świata, historii pozostawiając wyłączną troskę o wartości i prawdę. Jeśli żadnej rzeczy niepodobna pojąć jasno, zanim prawda objawi się u końca wieków, każde działanie jest

73 Ten nihilizm wbrew pozorom jest nihilizmem w sensie nietzscheańskim o tyle, o ile oskarża życie obecne w imię spełnienia historycznego, w które usiłuje się wierzyć (przyj. autora).

74 W każdym razie krytyka Kierkegaarda jest zasadna. Ufundować boskość na historii, to wartość absolutną oprzeć paradoksalnie na przybliżeniu. „Wiecznie historyczne” jest sprzecznością samą w sobie (przyj. autora).

arbitralne i rządzi siłą. „Skoro rzeczywistość jest niepojęta, musimy wymyślić niepojęte idee pisał Hegel. Rzeczywiście, trzeba wymyślić. Ale jeśli idea ma zostać uznana, nie sposób liczyć na argumentację, która należy do porządku prawdy i w końcu trzeba ideę narzucić. Postawa Hegla wyraża się w słowach. „Oto prawda, która nam zdaje się fałszem, ale jest prawdą właśnie dlatego, że bywa fałszem. Co do dowodu, to nie ja, lecz historia dostarczy go u swego kresu”. Tego rodzaju sąd może prowadzić do dwóch : z kolei postaw: do zawieszenia wszelkich potwierdzeń aż do chwili dowodu albo do afirmacji wszystkiego, co w historii obiecuje sukces, przede wszystkim siły. W obu wypadkach zwycięża nihilizm. Tak czy inaczej, niepodobna zrozumieć myśli rewolucyjnej XX wieku, jeśli pominie się fakt, że nieszczęsnym trafem znaczną część swych inspiracji czerpała z konformizmu i oportunistów. Ta zdeprawowana myśl nie podaje wszakże w wątpliwość prawdziwego buntu.

To zresztą, co było oparciem dla Hegla, czyni go na zawsze intelektualnie podejrzanym. Sądził, że historia zakończyła się w 1807 dzięki niemu samemu oraz Napoleonowi, że afirmacja jest możliwa, a nihilizm zwyciężony. *Fenomenologia*, ta biblia, której proroctwa nie wykraczały poza przeszłość, wyznaczała granice czasów. W 1807 wszystkie grzechy zostały wybaczone, historia spełniona. Mimo to historia nie ustała. Inne grzechy krzyczą w obliczu świata i odsłaniają dawne, odpuszczone przez filozofa niemieckiego. Deifikacja Hegla, której dokonał sam Hegel, wpięrow deifikując Napoleona, niewinnego odkąd zdołał unieruchomić historię, trwała tylko siedem lat. Zamiast pełnej afirmacji, nihilizm zawładnął światem. Filozofia, nawet służalcza, także ma swoje klęski pod Waterloo.

Nic jednak nie może unicestwić pragnienia boskości w sercu człowieka. Przyszli i wciąż przychodzą inni, którzy zapominając o Waterloo, chcą położyć kres historii. Boskość człowieka, wciąż jeszcze nie osiągnięta, zostanie uwielbiona u końca czasów. Trzeba służyć tej apokalipsie i w braku Boga zbudować przynajmniej Kościół. Przecież historia, która nie ustała jeszcze, pozwala dostrzec perspektywę, która mogłaby być perspektywą systemu Heglowskiego z tego prostego powodu, że rej w niej wodzą duchowi synowie Hegla. W momencie, kiedy cholera zabija filozofa bitwy pod Jeną w pełni jego sławy, wszystko już jest gotowe do tego, co ma nastąpić. Niebo jest puste, ziemia wydana potędze bez zasad. Ci, co wybrali zabójstwo i ci, co wybrali zniewolenie, kolejno zajmują przód sceny w imię buntu odwróconego od własnej prawdy.

TERRORYZM INDYWIDUALNY

Pisariew, teoretyk nihilizmu rosyjskiego, powiada, że największymi fanatykami są dzieci i ludzie młodzi. Jest to prawdziwe również w odniesieniu do narodów. Rosja była podówczas narodem młodzieńczym, który w kleszczowym porodzie przyszedł na świat przed wiekiem zaledwie, dzieckiem cara dość naiwnego, by własną ręką ścinać głowy zbuntowanym. Nic dziwnego, że ta Rosja ideologię niemiecką przywiodła do ostatecznych granic ofiarności i niszczenia, do których profesorowie niemieccy byli zdolni tylko w myśli. Stendhal główną różnicę między Niemcami a innymi narodami widział w tym, że medytacja podnieca Niemców zamiast ich uspokajać. Jeszcze bardziej odnosi się to do Rosji. Młodzi ludzie w tym młodym kraju bez żadnej tradycji filozoficznej⁷⁵, bracia tragicznych licealistów Lautreamonta, zawładnęli myślą niemiecką i wyciągnęli z niej krwawe wnioski. „Proletariat maturzystów”⁷⁶ przyszedł wówczas na zmianę w wielkim ruchu wyzwolenia człowieka, przydając mu skrajnej gwałtowności. Do końca XIX wieku było ich nie więcej jak kilka tysięcy. Przeciwwstawiając się najtwardszemu z absolutyzmów ówczesnych, chcieli wolności dla czterdziestu milionów pańszczyźnianych chłopów; niemal wszyscy zapłacili za to samobójstwem, szubienicą, katogą albo szaleństwem. Cała historia terrorizmu rosyjskiego sprowadza się do walki garstki intelektualistów z tyranią w obliczu milczącego ludu. Ich ciężko zdobyte zwycięstwo zostało w końcu zdradzone. Ale przez swoje poświęcenie — aż po najskrajniejszą negację — nadali kształt wartości czy nowej cnocie nie zagasłej dziś jeszcze; jest nią stawianie czoła tyranii i udział w prawdziwym wyzwoleniu.

75 Tenże Pisariew uważa, że cywilizacja jako ideologia zawsze przychodziła do Rosji z zewnątrz. Por. Armand Coquart, Pisariew et l'ideologie du nihilisme russe (przyp. autora).

76 Dostojewski (przyp. autora).

Germanizacja Rosji w XIX wieku nie jest zjawiskiem oderwanym. Wpływ ideologii niemieckiej był wówczas przemożny; wiadomo na przykład, że Micheleta i Quineta studia niemieckie wysuwały się na plan pierwszy. Ideologia Niemców nie natrafiła jednak w Rosji na myśl już ukonstytuowaną, gdy we Francji musiała ścierać się i szukać równowagi z anarchistycznym socjalizmem. W Rosji wchodziła na teren już zdobyty. Pierwszy uniwersytet, założony w Moskwie w 1750, był niemiecki. Kolonizacja Rosji przez niemieckich wychowawców, biurokratów i wojskowych, rozpoczęta za Piotra Wielkiego, staraniem Mikołaja I przekształciła się w systematyczną germanizację. Inteligencja pasjonuje się Schellingiem i Francuzami w latach trzydziestych, Heglem w latach czterdziestych, socjalizmem niemieckim, wywodzącym się od Hegla,⁷⁷ w drugiej połowie wieku. Młodzież rosyjska przydaje myślom abstrakcyjnym własnej namiętności i siły, prawdziwego życia martwym ideom. Religii człowieka, ułożonej w formuły przez doktorów niemieckich, brakło jedynie apostołów i męczenników. Chryścijanie rosyjscy, odwracając się od swego powołania, odegrali tę rolę. Aby mogli to uczynić, musieli porzucić transcendencję i cnotę.

PORZUCENIE CNOTY

Dla dekabrystów, pierwszych rewolucjonistów rosyjskich z lat dwudziestych XIX wieku, cnota istnieje jeszcze. Idealizm jakobiński trwa w nich nadal. Chodzi nawet o cnotę świadomą: „Nasi ojcowie byli sybarytami, my jesteśmy Katonami”, mówi jeden z tej młodej szlachty, Piotr Wiaziemski. Dopełnia ją tylko poczucie, które odnaleźć można później u Bakunina i rewolucyjnych socjalistów z 1905, że cierpienie odradza. Dekabryści przywodzą na pamięć owych arystokratów francuskich, którzy przyłączyli się do trzeciego stanu i wyrzekli swoich przywilejów.

Idealistyczni patrycjusze rosyjscy też mieli swoją noc 4 sierpnia⁷⁸ i dla wyzwolenia ludu postanowili złożyć ofiarę z samych siebie. Choć ich przywódca, Pestel, miał poglądy i polityczne, i społeczne, ta przedwczesna konspiracja nie posiadała zdecydowanego programu; nie jest nawet pewne, czy znała wiarę w powodzenie. „Tak, umrzemy — mówił jeden z dekabrystów w przeddzień powstania — ale będzie to piękna śmierć”. Rzeczywiście, była piękna. W grudniu 1825 pociski armatnie zniósły czworobok powstańców na placu Senackim w Petersburgu. Tych, co zostali przy życiu, zesłano, pięciu zaś powieszono⁷⁹ tak niezręcznie, że trzeba było zabieg powtarzać. Łatwo zrozumieć, że te daremne ofiary wielbiła w uniesieniu i grozie cała Rosja rewolucyjna. Były to ofiary przykładowe, jeśli nie były skuteczne. U początku rewolucyjnej historii przydawały praw i wielkości temu, co Hegel nazywał ironicznie piękną duszą; ale właśnie ona miała określić rosyjską myśl rewolucyjną.

W atmosferze panującej egzaltacji idea niemiecka zwyciężyła wpływy francuskie i urzekła ludzi rozdartych pomiędzy pragnieniem zemsty i sprawiedliwości a poczuciem bezsilnego osamotnienia. Przyjęto ją jak objawienie, czczono i komentowano. Szaleństwo filozoficzne ogarnęło najlepsze umysły. Doszło do tego, że *Logikę* Hegla ułożono w wiersze. Na początku intelektualistów rosyjskich z systemu heglowskiego czerpali najczęściej uzasadnienie kwietyzmu społecznego. Wystarczyło zdać sobie sprawę z racjonalności świata; duch, tak czy inaczej, zrealizuje się u końca czasów. Oto pierwsza reakcja Stankiewicza⁸⁰ Bakunina i Bielińskiego.

Ale później pasja rosyjska cofnęła się przed współuczestnictwem faktycznym, jeśli nie intencjonalnym, z absolutyzmem; i od razu przerzuciła się w drugą krańcowość.

Najbardziej znamieną jest ewolucja Bielińskiego, jednego z najwybitniejszych i najbardziej oddziaływających umysłów lat trzydziestych i czterdziestych. Bieliński, który wyszedł od dość nieokreślonego idealizmu anarchicznego, nagle napotyka Hegla. W swoim pokoju, o północy, pod wpływem objawienia jak Pascal zalewa się łzami: „*Nie ma dowolności ani przypadku, żegnajcie, Francuzi!*”. Jednocześnie jest konserwatystą i zwolennikiem kwietyzmu społecznego. Píše, broni swego stanowiska odważnie. A kto szlachetne serce czuje, że znalazło się po stronie czegoś, co najbardziej mu nienawistne

77 Kapitał został przetłumaczony w 1872 (przyp. autora).

78 W nocy 4 sierpnia 1789 Konstituanta na wniosek liberalnej szlachty zniósł wspomniane tu przywileje szlacheckie (przyp. tłum.).

79 Na katorgę zesłano setkę powstańców; pięciu powieszonych to przywódcy: Bestuzew-Riumin, Kachowski, Murawjow-Apostoł, Pestel i Rylejew (przyp. tłum.).

80 „*Ponieważ duch rozumu nadaje porządek światu, jestem spokojny co do reszty*” (przyp. autora).

na świecie, to znaczy niesprawiedliwości. Jeśli wszystko jest logiczne, wszystko jest usprawiedliwione. Trzeba zgodzić się na bat, pańszczyznę i Sybir. Przez chwilę Bielińskiemu zgoda na świat i jego cierpienia zdaje się wyborem wysokiej miary, ponieważ wyobraża sobie, że chodzi o jego własne cierpienia i sprzeczności. Ale nie może zgodzić się na cierpienia innych. Idzie więc w przeciwnym kierunku. Jeśli niepodobna przystać na cierpienia innych, czemuś w świecie brak uzasadnienia i historia, przynajmniej w tym punkcie, rozchodzi się z rozumem. Historia jednak albo jest rozumna od początku do końca, albo nie jest rozumna wcale. Protest człowieka, uspokojonego na chwilę myślą, że wszystko można usprawiedliwić, wybucha z niepokonaną gwałtownością. I Bieliński zwraca się do samego Hegla: „Z całym szacunkiem należnym pańskiej filisterskiej filozofii mam zaszczyt panu oznajmić, że nawet gdybym się znalazł na najwyższym szczeblu drabiny ewolucji, zażądałbym od pana rachunku za wszystkie ofiary życia i historii. Nie chcę szczęścia, choćby za darmo, jeśli nie będę spokojny o wszystkich moich braci z krwi i kości”⁸¹.

A zatem nie pragnął absolutnego rozumu, ale pełni bytu; i nie utożsamiał ich ze sobą. Pragnął nieśmiertelności całego, żywego człowieka, nie zaś nieśmiertelności gatunku, który stał się duchem. Z wewnętrznego sporu wyciągnął wnioski, które zawdzięczał Heglowi, ale obrócił przeciwko niemu.

Są to wnioski zbuntowanego indywidualizmu. Jednostka nie może zgodzić się na historię taką, jaka jest. Jeśli ma siebie uznać, musi zniszczyć rzeczywistość, nie zaś z nią współpracować. „Negacja jest moim bogiem, jak kiedyś rzeczywistość. Moimi bohaterami są niszczyciele tego, co stare: Luter, Wolter, encyklopedyści, terroryści, Byron w *Kainie*”. Odnajdujemy tu wszystkie tematy buntu metafizycznego. Nie ulega też wątpliwości, że francuska tradycja indywidualistycznego socjalizmu nadal była żywa w Rosji. Saint-Simon i Fourier czytani w latach trzydziestych, Proudhon w latach czterdziestych stali się inspiracją dla wielkiej myśli Hercena, a potem Ławrowa⁸². Ale ta myśl złączona z wartościami etycznymi przynajmniej na pewien czas uległa w starciu z myślą cyniczną. Natomiast Bieliński, z Heglem i przeciwko niemu, odnajduje te same tendencje indywidualizmu społecznego, ale pod znakiem negacji, w odrzuceniu wartości transcendentnych. Kiedy umierał w 1848, jego myśl była już zresztą bliska myśli Hercena. W konfrontacji z Heglem określił jednak dokładnie postawę nihilistów i, po części przynajmniej, terrorystów. Postać charakterystyczna dla okresu przejściowego; miejsce Bielińskiego jest pomiędzy wielkopańskimi idealistami a generacją studentów z 1860.

TRZEJ OPĘTANI

Kiedy Hercen, głosząc apologię ruchu nihilistycznego — co prawda w tej mierze, w jakiej wyzwala on od komunałów — pisze: „*Unicestwienie tego, co stare, równa się narodzinom przyszłości*”, powraca do języka Bielińskiego. Kotliarewski nazywa apostołami tzw. radykałów. „*którzy sądzą, że należy całkowicie wyrzec się przeszłości i stworzyć nowy wzór osobowości ludzkiej*”. Z odrzuceniem historii i decyzją ukształtowania przyszłości nie jako funkcji ducha historycznego, ale jednostki-króla, roszczenie Stirnera pojawia się raz jeszcze. Ten król jednak nie może sam osiągnąć panowania, trzeba mu innych i wówczas powstaje nihilistyczna sprzeczność; Pisariew i Nieczajew usiłują ją rozwiązać, każdy poszerzając trochę bardziej pole zniszczenia i negacji, aż terroryzm usunie sprzeczności w złączeniu mordy i ofiary.

Nihilizm lat sześćdziesiątych zaczął się od skrajnie radykalnej negacji, odrzucając wszelkie działania nieegoistyczne. Jak wiadomo, sam termin: nihilizm jest pomysłem Turgieniewa w *Ojcach i dzieciach*, których bohater, Bazarow, ucieleśnia typ nihilisty. Pisariew pisząc o tej powieści ogłasza, że nihilisci biorą sobie Bazarowa za wzór. „*Możemy chlubić się tylko jałowym rozumieniem jałowości wszystkiego, co istnieje — mówi Bazarow. — I to się nazywa nihilizm? To się nazywa nihilizm*”⁸³. Pisariew ze swej strony dodaje dla większej jasności: „*Obcy jestem istniejącemu porządkowi rzeczy i nie*

⁸¹ Cytowane przez Hepnera w: *Bakounine et panslavisme révolutionnaire* (przyp. autora).

⁸² Chodzi o Piotra Ławrowa (1823- 1900), filozofa i socjologa, ideologa narodnictwa (przyp. tłum.).

⁸³ Cytat przetłumaczony z francuskiego. Tylko zdanie: „To się nazywa nihilizm” odpowiada tekstowi oryginału, a także przekładu polskiego *Ojców i dzieci* (konkluzja dyskusji Bazarowa z Pawłem Kitsanowem) (przyp. tłum.).

mam z nim nic wspólnego". Jedyną wartość kryje się w racjonalnym egoizmie.

Negując wszystko, co nie jest zadowoleniem z siebie, Pisariew wydaje wojnę filozofii, absurdałnej sztuce, kłamliwej moralności, religii, obyczajowości, grzeczności nawet. Buduje teorię terroryzmu intelektualnego, który przywodzi na pamięć naszych surrealistów. Prowokacja staje się doktryną, o której głębi Raskolnikow daje właściwe wyobrażenie.

Szczytowym punktem tych pięknych rozważań jest pytanie, które całkiem serio stawia sobie Pisariew: „Czy można zabić własną matkę? — A czemużby nie — odpowiada — jeśli tego pragnę i uznam za pożyteczne?”.

Od tego momentu wypada się tylko dziwić, że nasi nihilisci nie ubiegają się o stanowiska czy pieniądze i nie korzystają cynicznie z wszystkiego, co im się nawinie. Co prawda, nie brak im dobrych posad w każdym społeczeństwie. Ale nie obracają cynizmu w teorię i przy okazji wolą składać nieobowiązujące hołdy cnocie. Co się tyczy nihilistów rosyjskich, to popadli w sprzeczność w rzuconym społeczeństwu wyzwaniu, które samo w sobie było afirmacją wartości. Uważali się za materialistów, nie rozstawali się z *Siłą i materią* Buchnera, ale kiedy któryś z nich oświadczał: „Každy z nas gotów jest dać głowę za Moleschotta i Darwina”, już tym samym stawiał doktrynę wyżej niż materię. Doktryna była religią, i to traktowaną fanatycznie. Lamarck dla Pisariewa był zdrajcą, skoro Darwin miał rację. Ktokolwiek w tym środowisku ośmielał się mówić o nieśmiertelności, ścigał na siebie anatemę. Władimir Weidle⁸⁴ ma słuszność, nazywając ten nihilizm racjonalistycznym obskurantyzmem. Rozum w osobliwy sposób przygarnia tu zabobon; zaskakuje wybór najwulgarniejszego scjentyzmu; neguje się wszystko, prócz wartości najbardziej wątpliwych, godnych p. Homais⁸⁵.

Niemniej ci nihilisci, którzy w ciasny rozum wierzyli jak w dogmat, stali się wzorem dla następców. Rozum i interes: powinni byli wybrać sceptycyzm; wybrali apostołstwo i zostali socjalistami. Jak wszystkie umysły niedojrzałe wątpili i czuli potrzebę wiary jednocześnie.

Rozwiązanie znaleźli w przydaniu negacji nieprzejednania i namiętności wiary. Weidle cytuje pogardliwe zdanie filozofa Sołowjowa, akcentującego tę sprzeczność: „*Człowiek pochodzi od małpy; kochajmy się więc nawzajem*”. A jednak prawda Pisariewa kryje się w tym rozdarciu. Jeśli człowiek jest refleksem Boga, niewiele znaczy brak miłości ze strony ludzi, przyjdzie dzień spełnienia. Lecz jeśli jest ślepą istotą, błąkającą się w ciemnościach okrutnego i ograniczonego losu, trzeba mu bliźnich i ich nietrwalej miłości. Gdzie schroni się miłosierdzie, jeśli nie na tym pustym świecie? W świecie Boga łaska zatroszczy się o wszystko, także o zatroskanych. Ci, którzy wybrali negację, rozumieją tyle przynajmniej, że jest ona niedolą. Mogą więc otworzyć się na niedole innych i zaprzeczyć samym sobie. Pisariew nie cofał się w myśli przed zabójstwem matki, a mimo to znalazł właściwe akcenty, mówiąc o niesprawiedliwości. Chciał egoistycznie cieszyć się życiem, lecz trafił do więzienia, potem popadł w obłąd. Cynizm przywiódł go w końcu do poznania miłości i cierpień z miłości, aż po samobójstwo; tak zamiast upragnionego człowieka-króla, pojawia się odwieczny człowiek ze swoją nędzą i cierpieniem: tylko jego wielkość rozświetla historię.

Bakunin na inny i nie mniej przykładowy sposób ucieleśnia te same sprzeczności. Umiera w przeddzień terrorystycznej epopei⁸⁶. Zawczasu zresztą potępiał zamachy indywidualne i „Brutusów naszej epoki”. Niezupełnie jednak, skoro wypomniał Hercenowi jego krytykę nieudanego zamachu Karakazowa, który strzelał do cara Aleksandra II w 1866. Miał do tego swoje powody. Podobnie jak Bieliński i nihilisci wpłynął na bieg wydarzeń, jeśli idzie o bunt indywidualny. Ale wniósł do niego coś jeszcze: ziarno cynizmu politycznego, które wyda owoce w doktrynie Nieczajewa, aby ruch rewolucyjny spełnił się ostatecznie.

Już we wczesnej młodości Bakuninem wstrząsnęła do głębi filozofia Hegla. Obcował z nią dzień i noc, „do szaleństwa”, jak powiada.

„*Nie istniało dla mnie nic prócz kategorii Hegla*”. Po wtajemniczeniu — egzaltacja neofity. „*Moje ja umarło na zawsze, moje życie jest życiem prawdziwym. W pewien sposób stanowi jedno z życiem absolutnym*”. Wkrótce jednak zdaje sobie sprawę z

84 *La Russie absente et presente* (przyp. autora).

85 Aptekarz z Pani Bovary, postępowy antyklerykał, mistrz komunau (przyp. tłum.)

86 W 1876 (przyp. autora).

niebezpieczeństw tej dogodnej pozycji. Ten, kto zrozumiał rzeczywistość, nie buntuje się przeciw niej, ale ją się cieszy: i oto jest konformista. Nic wszakże nie predestynowało Bakunina do tej filozofii psa podwórzowego. Możliwe też, że podróż do Niemiec i nieprzychylna opinia o Niemcach nie skłaniały go do uznania — razem ze starym Heglem — państwa pruskiego za uprzywilejowanego depozytariusza celów ducha. Mimo swoich uniwersalnych marzeń bardziej rosyjski niż sam car, nie mógł w każdym razie podpisać się pod apologia Prus opartą na logice dość kruchej, skoro wynikało z niej, że „wola innych ludów nie ma żadnych praw, albowiem tylko lud reprezentujący wolę Ducha góruje nad światem”. Co więcej, Bakunin odkrył w latach czterdziestych socjalizm i anarchizm francuski, którego pewne tendencje przeniósł na własny grunt. Tak czy inaczej, odrzucił gwałtownie ideologię niemiecką. Szedł do absolutu tak samo, jak miał iść ku zniszczeniu totalnemu: z pasją, w furii ogłaszając „Wszystko albo Nic”, które u niego przybiera kształt doskonale czysty.

Po Jedności absolutnej Bakunin przechodzi do najbardziej elementarnego manicheizmu. Bez wątplenia pragnie „powszechnego i prawdziwie demokratycznego Kościoła wolności”; to jego religia; należy do swojego wieku. Wątpliwe jednak, czy wiara Bakunina jest tu bez luk. W *Spowiedzi* skierowanej do Mikołaja I wydaje się szczerzy, kiedy powiada, że mógł wierzyć w rewolucję ostateczną „tylko dokonując nadludzkiego i bolesnego wysiłku i dusząc głos wewnętrzny; ten głos mówił mi, jak absurdalne są moje nadzieje”. Natomiast immoralizm teoretyczny Bakunina jest bardziej niezachwiany i czuje się w nim doskonale. Historią rządzą dwie zasady, państwo i rewolucja społeczna, rewolucja i kontrrewolucja; nie może być między nimi żadnej zgody, walczą na śmierć i życie. Państwo to zbrodnia. „Nawet najmniejsze i najbardziej niewinne państwo jest zbrodnicze w swoich pragnieniach”. Rewolucja to dobro. Walka nie ogranicza się do polityki, jest też walką Lucyfera z zasadą boską. Bakunin wyraźnie wprowadza tu jeden z tematów buntu romantycznego. Już Proudhon orzekł, że Bóg to Zło i wołał: „Przyjdź, Szatanie, oskarż maluczkich i królów!”. Także Bakunin ukazuje głębię buntu pozornie politycznego. „Zło to bunt sataniczny przeciw władzy boskiej, w którym widzimy płodne ziarno ludzkiego wyzwolenia. Podobnie jak Bracia Czescy socjaliści rewolucyjni rozpoznają się dziś po słowach: «W imieniu tego, komu wyrządzono wielką krzywdę»”.

Walka przeciw światu stworzonemu będzie więc wolna od litości i od moralności; zbawić może tylko zagłada. „Pasja niszczenia jest twórcza”. Płomienne stronicie Bakunina o rewolucji 1848⁸⁷ sławią radość niszczenia: „Święto bez początku i końca”. Bo też dla Bakunina, jak dla wszystkich uciśnionych, rewolucja jest świętem w sakralnym sensie słowa. Przychodzi tu na myśl anarchista francuski Coeurderoy⁸⁸, który w swojej książce *Hurra albo rewolucja Kozaków* przyzywał północne hordy do obrócenia wszystkiego w ruinę. Ten także chciał „nieść zagiew do domu ojca” i zapewniał, że nadzieja jest tylko w potopie i chaosie. W tych manifestacjach bunt jawi się w kształcie czystym i w prawdzie biologicznej. Dlatego Bakunin, jedyny w swoich czasach, krytykował tak celnie rządy uczonych. Wbrew wszelkiej abstrakcji opowiadał się za pełnym człowiekiem, całkowicie tożsamym ze swym buntem. Jeśli gloryfikował hersztów zbójceckich czy wodzów powstań chłopskich, jeśli jego ulubionymi modelami byli Stieńka Razin i Pugaczow, to dlatego, że ci ludzie walczyli o wolność nie skażoną doktryną i zasadami.

Do rewolucji wprowadził nagi bunt: „Burza i życie, oto czego nam trzeba. Trzeba nam świata bez praw, a więc wolnego”.

Czy jednak świat bez praw jest wolnym światem, oto pytanie, które stawia każdy bunt. Odpowiedź Bakunina byłaby jednoznaczna. Choć we wszystkich okolicznościach jasno i wyraźnie przeciwstawił się socjalizmowi autorytarnemu, odkąd sam określa społeczeństwo przyszłości, widzi je jako dyktaturę, nie dbając o sprzeczność. Statut Braterstwa Międzynarodowego (1864—1867), który ułożył, ustala bezwzględne podporządkowanie się komitetowi centralnemu na czas akcji. To samo dotyczy okresu, który nastąpi po rewolucji. Wyzwolona Rosja ma mieć „mocną władzę dyktatorską... władzę wspomaganą przez zwolenników, oświeconą ich radami, umocnioną ich swobodną współpracą, ale nie ograniczoną przez nic i nikogo”. Bakunin w nie mniejszym stopniu niż wrogi mu Marks przyczynił się do ugruntowania doktryny leninowskiej. Marzenie o

87 *Spowiedź* (przyp. autora).

88 Claude Harmel i Alain Sergent, *Histoire de l'anarchie*, t. I (przyp. autora).

rewolucyjnym imperium słowiańskim, które przedstawił carowi, to imperium Stalina, aż po szczegóły dotyczące granic. Te koncepcje pochodzące od człowieka, który potrafił powiedzieć, że w Rosji carskiej głównym motorem jest strach, który odrzucił marksowską teorię dyktatury partii, mogą wydać się sprzeczne. Sprzeczność taka dowodzi jednak, że początki doktryn autorytarnych są po części nihilistyczne. Pisariew uzasadnia Bakunina. Bakunin bez wątpienia chciał pełnej wolności. Ale szedł do niej przez totalne zniszczenie. Wszystko zniszczyć to budować później bez fundamentów i podtrzymywać mury gołymi rękami. Ten, kto odrzuca całą przeszłość, nie zachowując żadnej rzeczy, która wspomogłoby rewolucję, uzasadnień spodziewa się w odległej przyszłości, na razie zaś troskę o nie pozostawia policji. Bakunin zapowiadał dyktaturę nie wbrew swojej woli niszczenia, ale w pełnej z nią zgodzie. I nic nie mogło go zatrzymać na tej drodze, skoro w ogniu totalnej negacji spłonęły również wartości etyczne. Swoją *Spowiedzią* jawnie służalczą, ale napisaną dla odzyskania wolności⁸⁹, wprowadził podwójną grę do polityki rewolucyjnej. *Katechizm rewolucjonisty*, prawdopodobnie ułożony wspólnie z Nieczajewem w Szwajcarii, nadaje kształt cynizmowi politycznemu Bakunina (jeśli nawet miał się go wyrzec później), który odtąd ciąży nieodwracalnie na ruchu rewolucyjnym; ten cynizm dopełniony prowokacją zilustruje sam już Nieczajew.

Nieczajew, postać mniej znana niż Bakunin i bardziej tajemnicza, ale i bardziej dla naszego tematu znacząca, przydał nihilizmowi największej spójności. Nieczajew pojawił się około 1866 w środowiskach inteligencji rewolucyjnej i umarł w styczniu 1882 w niejasnych okolicznościach⁹⁰. W niedługim czasie zdołał uwieść wszystkich: studentów ze swego otoczenia, samego Bakunina, rewolucjonistów z emigracji, strażników więziennych wreszcie, których wciągnął do obłąkanej konspiracji. Od samego początku nie znał żadnych wątpiwości. Bakunin był nim tak zafascynowany, że uczynił go swoim mandatariuszem: bo też w tej bezlitosnej figurze widział to, co zalecał i czym w pewien sposób byłby sam, gdyby mógł wyzbyć się serca. Nieczajew nie poprzestawał na mówieniu, że należy się złączyć „z dzikim światem bandytów, jedynym prawdziwie rewolucyjnym środowiskiem Rosji”, ani na pisaniu, wzorem Bakunina, że odtąd polityka będzie religią, a religia polityką; został okrutnym mnichem rozpaczliwej rewolucji. Jego oczywistym pragnieniem było założyć zakon morderców, który zajmie się głoszeniem chwały jego ponurego bóstwa i sprawi, że to bóstwo wreszcie zwycięży.

Nie tylko rozprawiał o powszechnym zniszczeniu; jego oryginalność jest w zimnym żądaniu, aby tym, co oddają się rewolucji, „wszystko było dozwolone”; toteż pozwalali sobie na wszystko. „*Rewolucjonista jest człowiekiem z góry skazanym. Nie powinien mieć związków miłosnych ani kochać rzeczy i ludzi. Powinien wyzbyć się nawet własnego imienia. Wszystko w nim powinno skupiać się na jednej namiętności, którą jest rewolucja*”. Bo też jeśli historia, pozbawiona jakiegokolwiek zasady, jest tylko walką pomiędzy rewolucją i kontrrewolucją, nie ma innego wyjścia jak złączyć się z jedną z tych wartości, umrzeć dla niej albo z nią zmartwychwstać. Tę logikę Nieczajew doprowadza do końca; po raz pierwszy rewolucja jawnie odrzuca miłość i przyjaźń.

U Nieczajewa widać konsekwencje psychologii arbitralnej, którą niosła myśl Hegla. Hegel zgadzał się jednak, aby wzajemne uznanie świadomości mogło dokonywać się w miłości⁹¹. Niemniej w swej analizie nie wysuwał na plan pierwszy tego „fenomeny”, który wedle niego „nie miał siły, cierpliwości i oddziaływania negacji”. Świadomości wyobrażał pod postacią ślepych krabów, które posuwają się po omacku po piasku morskim, by szczerić się w śmiertelnym starciu; i pozostawiał na boku inny obraz, równie uprawniony, światła szukających się z trudem po nocy i łączących się na koniec ze sobą, by dać jeszcze większe światło. Ci, co się kochają — przyjaciele, kochankowie — wiedzą, że miłość nie jest tylko olśniewającą błyskawicą, ale też długą i bolesną walką w ciemnościach, która prowadzi do ostatecznego uznania i pojednania. Jeśli prawdą jest, że cnotę historyczną można rozpoznać po cierpliwości, to prawdą jest również, że miłość tak samo jest cierpliwa jak nienawiść. Zresztą nie tylko żądanie sprawiedliwości tłumaczy odwieczną pasję rewolucyjną; wspomaga ją również pragnienie przyjaźni dla wszystkich, nawet, i przede wszystkim, pod wrogim niebem. Ci, co umierają dla sprawiedliwości, we

89 Bakunin, skazany przez władze saskie za przywództwo powstania w Dreźnie, 1849, na karę śmierci, zamienioną na dożywotnie więzienie, w 1851 został wydany Rosji; po dziesięciu latach zbiegł z Syberii do Anglii.

90 W twierdzy Pietropawłowskiej, gdzie znalazł się wydany Rosji przez policję szwajcarską jako przestępca kryminalny (przyp. tłum.)

91 Także w podziwiew; wówczas słowo „mistrz” nabiera głębokiego znaczenia: mistrzem jest ten, kto kształtuje, nie ten, co niszczy (przyp. autora).

wszystkich czasach nazywali siebie „braćmi”. Dla nich przemoc jest tylko dla przeciwnika i służy wspólnocie uciśnionych.

Lecz jeśli rewolucja stanowi wartość jedyną, żąda wszystkiego, łącznie z denuncjacją, a więc ofiarą z przyjaciela. Odtąd przemoc zwraca się przeciwko wszystkim i jest w służbie abstrakcyjnej idei. Trzeba było nadejścia królestwa Opętanych⁹², aby zostało powiedziane, że rewolucja sama w sobie jest ważniejsza od tych, których ma zbawić, i że przyjaźń, która dotychczas odmieniała nawet klęski, ma zostać odrzucona aż po odległy dzień zwycięstwa.

Osobliwość Nieczajewa polega więc na usprawiedliwieniu gwałtu zadanego braciom. Układa *Katechizm rewolucjonisty* z Bakuninem. I Bakunin, w nagłym szaleństwie, powierza mu misję reprezentowania w Rosji Rewolucyjnej Unii Europejskiej, która istniała tylko w jego wyobraźni; Nieczajew jedzie więc do Rosji, zakłada własne *Stowarzyszenie Sikiery* i sam już układa jego statut. Zgodnie z nim na czele stowarzyszenia stoi tajny komitet centralny, niezbędny zapewne dla działań wojskowych i politycznych, któremu wszyscy winni są wierność absolutną. Ale nie dość mu tej zmilitaryzowanej rewolucji, skoro orzeka, że przywódcom wolno wobec podwładnych posługiwać się gwałtem i kłamstwem. Na początek kłamie sam: mówi, że jest delegatem nie istniejącego jeszcze komitetu centralnego, a chcąc skłonić wahających się do udziału w zamierzonej przez siebie akcji, oświadcza, że ten komitet rozporządza nieograniczonymi środkami. Posuwa się jeszcze dalej, kiedy dzieli rewolucjonistów na kategorie; ci, co należą do pierwszej (oczywiście przywódcy), mają prawo uważać innych za „kapitał, którym można rozporządzać do woli”. Wszyscy przywódcy w historii myśleli może tak samo, ale nikt jeszcze tego nie powiedział. W każdym razie nikt przed Nieczajewem nie ośmielił się sformułować takiej zasady postępowania. Żadna też rewolucja nie wypisała na swoich tablicach praw, że człowiek może być narzędziem. Tradycyjny werbunek odwoływał się zawsze do odwagi i poświęcenia. Nieczajew ustala teraz, że wolno szantażować czy terroryzować wahających się i oszukiwać ufnych.

Nawet urojeni rewolucjoniści mogą się przydać, jeśli wiadomo, że dokonują najbardziej niebezpiecznych czynów. Co się tyczy uciśnionych, których u końca czeka zbawienie, to na razie można ich jeszcze bardziej uciskać. Nieczajew uznaje za zasadę, że rządy należy przywołać do stosowania represji, że nie należy tykać osobistości oficjalnych przez ludność znienawidzonych, zaś tajne stowarzyszenie winno dołożyć wszelkich starań, aby rosnąć cierpienia i nędza mas.

Te piękne myśli nabrały dziś pełnego znaczenia, choć Nieczajew nie ujrzał triumfu swych zasad. Ze o to się starał, dowodzi zabójstwo studenta Iwanowa, które tak bardzo poruszyło wyobraźnię, że Dostojewski posłużył się nim w *Biesach*. Jedyną winą Iwanowa były wątpliwości co do komitetu centralnego i jego rzekomego delegata Nieczajewa; Iwanow przeciwstawiał się więc rewolucji, skoro przeciwstawiał się tożsamemu z nią Nieczajewowi. „*Jakie mamy prawo do odebrania człowiekowi życia?*” — pyta Nieczajewa Uspieński. „*Nie chodzi o prawo, chodzi o nasz obowiązek usunięcia wszystkiego, co szkodzi sprawie*”. Rzeczywiście, skoro jedyną wartością jest rewolucja, nie ma praw, są tylko obowiązki. Ale jeśli rzecz odwrócić, w imię obowiązków zagarnia się wszystkie prawa. I Nieczajew, który nie miał za sobą żadnego zamachu na tyrana, zabija Iwanowa w zasadzce. Potem opuszcza Rosję i odnajduje Bakunina, który odwraca się od niego i potępia tę „odrażającą taktykę”. „Z wolna dochodził do przekonania — pisze Bakunin — że po to, by powstać mogło niezniszczalne społeczeństwo, trzeba oprzeć się na polityce Makiawela i zastosować system jezuitów: przemoc dla ciała, kłamstwo dla duszy”. Co się też stało. Ale w imię czego Bakunin mówi, że to odrażająca taktyka, skoro sam uważa rewolucję za jedyne dobro? Nieczajew prawdziwie służył rewolucji; nie sobie, ale sprawie. Wydany, nie ulega sędziom; skazany na dwadzieścia pięć lat, rządzi w więzieniach, organizuje strażników w tajne stowarzyszenie, przygotowuje zabójstwo cara i jest sądzony na nowo. Śmierć w twierdzy po dwunastu latach zamknięcia kończy życie tego buntownika, od którego bierze początek wzgardliwa rasa panów rewolucji.

Odkąd wszystko jest dozwolone, zabójstwo może stać się zasadą. Myślano jednak, że powstała w 1870 narodnictwo, wychodzące od tendencji religijnych i etycznych bliskich dekabrytom, a także socjalizmowi Ławrowa i Hercena, powstrzyma ewolucję cynizmu

92 Les Possedés: francuski tytuł *Biesów* Dostojewskiego (przyp. tłum.).

politycznego spod znaku Nieczajewa. Nowy ruch odwoływał się do „dusz żywych”, praktykował „wędrowki w lud” i kształcenie ludu, aby sam z siebie mógł iść ku wyzwoleniu. „Skruszeni jaśnie panowie porzucali rodziny, przywdziewali ubogi strój i po wsiach nawracali chłopa. Ale chłop patrzył nieufnie i milczał. Jeśli otwierał usta, to po to, by wydać żandarmowi apostoła. Klęska, która stała się udziałem pięknych dusz, skierowała ruch na powrót ku Nieczajewowi albo przynajmniej ku przemocy. Inteligencja nie zdołała zjednać ludu i raz jeszcze poczuła się samotna w obliczu autokracji; i raz jeszcze ujrzała świat jako układ pan—niewolnik. Grupa *Narodna Wola* uznaje więc terrorizm indywidualny za zasadę i rozpoczyna serię zabójstw, które kontynuuje aż po rok 1905 rewolucyjna partia socjalistyczna. Tak rodzą się terroryści odwrócenie od miłości, samotni w swej rozpacz, twarzą w twarz ze sprzecznościami, które mogą rozwiązać tylko w podwójnej ofierze: z własnej niewinności i własnego życia.

DELIKATNI ZABÓJCZY

Rok 1878 jest rokiem narodzin terrorizmu rosyjskiego. 24 stycznia, tuż po procesie 193 narodników⁹³, młodziutka Wiera Zasulicz strzela do generała Triepowa, gubernatora Petersburga; uniewinniona przez przysięgłych, uchodzi potem policji carskiej.

Ten wystrzał z rewolweru zapoczątkował serię następujących po sobie zamachów i represji, którym tylko ostateczne znużenie mogło położyć kres.

Również w 1878 członek Narodnej Woli, Krawczyński, w pamflecie *Śmierć za śmierć* wyklada zasady terrorizmu. Po zasadach przychodzą konsekwencje. Cesarz Niemiec, król Włoch i król Hiszpanii stają się ofiarami zamachów. W tym samym roku Aleksander II tworzy Ochronę, najbardziej skuteczną broń terrorizmu państwowego. Wiek XIX wieńczą odtąd zabójstwa, tak w Rosji jak na Zachodzie. W 1879 nowy zamach na króla Hiszpanii i nieudany zamach na cara. W 1881 terroryści z Narodnej Woli zabijają cara. Zofia Pierowska, Żelabow i ich przyjaciele giną powieszonymi. W 1883 zamach na cesarza Niemiec, którego autor zostaje ścięty toporem. W 1887 egzekucja „męczenników” z Chicago i kongres w Walencji anarchistów hiszpańskich, którzy ostrzegają: „Jeśli społeczeństwo nie ustąpi, zło i zbrodnie i tak zginą, choćbyśmy wszyscy mieli zginąć razem z nimi”. Lata dziewięćdziesiąte we Francji to czas szczytowy tzw. propagandy faktów. Ravachol, Vaillant i Henry poprzedzają swymi dokonaniem zabójstwo prezydenta Carnota. W samym tylko roku 1892 zanotowano ponad tysiąc zamachów w Europie, blisko pięćset w Ameryce, wszystkie przy użyciu dynamitu. W 1898 zabójstwo Elżbiety, cesarzowej Austrii. W 1901 zamordowano Mac Kinleya, prezydenta Stanów Zjednoczonych. W Rosji ciągłe zamachy na pomniejszych dygnitarzy caratu: od 1903 działa organizacja bojowa rewolucyjnej partii socjalistycznej,⁹⁴ która grupuje najniezwyklejsze postaci terrorizmu rosyjskiego. Zabójstwo ministra Plehwe przez Sazonowa i wielkiego księcia Sergiusza (1905) przez Kalajewa to apogeum trzydziestu lat krwawego apostołstwa, które zamyka epokę męczenników rewolucji.

Nihilizm, ściśle złączony z postępem rozczarowania religijnego, przechodzi więc w terrorizm. W świecie negacji totalnej młodzi rewolucjoniści usiłują przewyciężyć sprzeczność i szukają wartości w bombie, rewolwerze i odwadze, z jaką idą na szubienicę. Przed nimi ludzie umierali w imię czegoś, co wiedzieli albo myśleli, że wiedzą. Po nich nabrano trudniejszego zwyczaju: poświęcać się dla rzeczy, o której wie się tylko tyle, że trzeba umrzeć, aby ona mogła się narodzić. Przedtem ci, co mieli umrzeć, zdawali się na Boga, nie licząc na sprawiedliwość ludzką. Ale kiedy czyta się oświadczenia ówczesnych skazanych, najbardziej zdumiewa, że wszyscy bez wyjątku nie uznają swoich sędziów i zdają się na sprawiedliwość przyszłych ludzi. W braku wyższych wartości ci są ich ostatnim odwołaniem. Przyszłość to jedyna transcendencja ludzi bez Boga. Terroryści chcą oczywiście zniszczyć i bombami przywieść absolutyzm do zachwiania; lecz chcą też własną śmiercią wskrzesić wspólnotę sprawiedliwości i miłości, zdradzoną przez Kościół. W gruncie rzeczy pragną nowego kościoła, w którym kiedyś pojawi się nowy bóg. Ale to

93 Proces 193 albo Wielki Proces (Petersburg, 1877—1878) przeciwko narodnikom oskarżonym o prowadzenie propagandy rewolucyjnej wśród chłopów; aresztowano wówczas ponad 4000 osób; 30 skazano na katorgę (przyp. tłum.)

94 Ta partia to socjaliści-rewolucjoniści, zwani eserowcami, którzy później odegrali główną rolę w rewolucji lutowej 1917 roku (przyp. tłum.)

jeszcze nie wszystko. Jeśli ich zgoda na winę i śmierć przyniosła tylko obietnicę przyszłej wartości, historia dzisiejsza dowodzi, że umarli na próżno. Przyszła wartość jest zresztą sprzecznością samą w sobie, skoro nie może wytłumaczyć czynu ani określić zasady wyboru, dopóki się nie urzeczywistni. Mimo to nawet swoją negacją i śmiercią przydawali życiu wartości—choć myśleli, że zapowiadają tylko jej przyjście, skoro wyżej siebie i swoich katów stawiali wyniosłe i trudne dobro, znane już u początków buntu. Zatrzymajmy się przy tej wartości, chwili, kiedy duch buntu, po raz ostatni w naszej historii, napotyka ducha współczucia.

„Czy wolno mówić o akcji terrorystycznej, nie biorąc w niej udziału?“, pyta student Kalijew. Wszyscy jego towarzysze z socjalistycznej partii rewolucyjnej, kierowanej wprawdzie przez Azefa, a potem przez Borysa Sawinkowa, są na wysokości tego prawdziwie wielkiego pytania. To ludzie głównych wymagań. Ostatni w historii buntu zgadzają się całkowicie na swój los i dramat. Jeśli żyli wśród terroru, „jeśli wierzyli w terror“ (Pokotilow), to zawsze w rozdarciu. Historia zna niewielu fanatyków, których skrupuły nie opuszczałyby nawet w działaniu. Ci nigdy nie byli wolni od wątpliwości. Dziś, w 1950, nie możemy im złożyć większego hołdu niż oświadczając, że nie ma takiego pytania, którego nie postawiliby sobie sami i na które nie odpowiedzieliby, choć po części, swoim życiem i śmiercią.

Szybko minęli w historii. Kiedy Kalijew postanowił w 1903 roku, że wraz z Sawinkowem weźmie udział w akcji terrorystycznej, miał dwadzieścia sześć lat. W dwa lata później „poeta“, jak go nazywano, zawisł na szubienicy. Krótka kariera. Ale ktoś, kto z pasją bada historię tego okresu, widzi, że Kalijew to najbardziej znacząca postać terroryzmu. Sazonow, Szwajcer, Pokotilow, Wojnarowski i inni również pojawili się w historii Rosji i świata na chwilę, niezapomniani świadkowie buntu wciąż bardziej rozdieranego sprzecznościami.

Niemal wszyscy są ateistami. „Pamiętam — pisze Borys Wojnarowski, który zginął rzucając bombę na admirała Dubasowa — że jeszcze zanim poszedłem do gimnazjum, nawracałem na ateizm mego przyjaciela z dzieciństwa. Pochłaniał mnie ten problem, nie wiem dlaczego, bo nie miałem najmniejszego pojęcia o wieczności“. Ale Kalijew wierzy w Boga. Kilka minut przed pierwszym, nieudanym zamachem Sawinkow widzi go na ulicy, gdy stojąc z bombą w jednej ręce, żegna się drugą przed ikoną. Odrzuca jednak religię. W celi, przed egzekucją, nie chce jej pomocy.

Tajność działania sprawia, że żyją w samotności. Tylko w sposób abstrakcyjny mogą znać radość człowieka czynu w kontakcie z wielką wspólnotą ludzką. Łączące ich więzy zastępują im jednak wszystkie inne. „Zakon rycerski!“ — woła Sazonow, i wyjaśnia: „Nasz zakon przeniknięty jest takim duchem, że nawet słowo «brat» nie daje wyobrażenia o naszej bliskości“. Tenże Sazonow pisze z katorgi do przyjaciół: „Dla mnie warunkiem szczęścia jest zachowanie na zawsze poczucia pełnej solidarności z wami“. Z kolei Wojnarowski mówi, że zwrócił się kiedyś do ukochanej kobiety, która go zatrzymywała, z „komicznymi trochę“ słowami, dającymi jednak wyobrażenie o jego stanie ducha: „Przekląłbym cię, gdybym się spóźnił na spotkanie z towarzyszami“.

I ta właśnie niewielka grupa mężczyzn i kobiet, niepostrzeżona w rosyjskim ogromie i tak bardzo zwarta, wybrała sobie rzemiosło morderców, do którego nic jej nie predestynowało. Paradoks, jakim jest szacunek dla życia ludzkiego w ogóle i pogarda dla własnego aż po pragnienie ostatecznej ofiary, jednoczy wszystkich. Dla Dory Brilliant kwestie programu nie miały żadnego znaczenia. Czyn terrorystyczny upiększało przede wszystkim poświęcenie terrorysty. „Ale terror ciążył jej jak krzyż“, mówi Sawinkow. Kalijew gotów był umrzeć w każdej chwili. „Więcej, namiętnie pragnął tej ofiary“. Kiedy przygotowywano zamach na Plehwego, zaproponował, że rzuci się pod konie i zginie razem z ministrem. W przypadku Wojnarowskiego pragnienie ofiary także łączyło się z pokusą śmierci. Po aresztowaniu pisał do rodziców: „Ile to razy w moich chłopięcych latach myślałem o tym, żeby się zabić...“.

Jednocześnie ci kaci, którzy bez zastrzeżeń stawiali własne życie na jedną kartę, traktowali życie innych z największą skrupulatnością. Zamach na wielkiego księcia Sergiusza nie udał się za pierwszym razem, ponieważ Kalijew, poparty przez wszystkich towarzyszy, nie chciał, aby zginęły dzieci jadące w powozie księcia. O terrorystce Racheli Lurie Sawinkow pisał: „Wierzyła w akcję terrorystyczną, uważała, że brać w niej udział

jest zaszczytem i obowiązkiem, ale krew przerażała ją nie mniej niż Dorę". Tenże Sawinkow nie zgodził się na zabicie admirała Dubasowa w pociągu pospiesznym Petersburg—Moskwa: „*Przy najmniejszej nieostrożności wybuch może uśmiercić postronnych ludzi*”. Sawinkow „w imię terrorystycznego sumienia” broni się później z oburzeniem przed zarzutem, że wciągnął do uczestnictwa w zamachu szesnastoletniego chłopca. W chwili ucieczki z więzienia postanawia strzelać do oficerów, którzy stanęliby mu na drodze, ale gotów jest raczej siebie zabić, niż skierować broń na żołnierzy. Podobnie Wojnarowski, ten zabójca ludzi, który nie polował nigdy, „ponieważ polowanie jest zajęciem barbarzyńskim”. Gdy omawiano zamach na Dubasowa, oświadczył: „Jeśli admirał będzie w towarzystwie żony, nie rzucę bomby”.

Tak wielkie zapomnienie samego siebie, połączone z tak głęboką troską o życie innych, pozwala przypuszczać, że ci delikatni mordercy doświadczali buntowniczego losu w skrajnej sprzeczności. Można też sądzić, że uznając nieuniknioną konieczność przemocy, uważali ją za nieusprawiedliwioną. Zabójstwo jawiło im się zatem jako konieczne i niewybaczalne. Miernie serca w konfrontacji z tym przerażającym problemem znajdują spokój, zapominając o sprzeczności. W imię zasad formalnych uznają za niedopuszczalną bezpośrednią przemoc i zgadzają się na przemoc pośrednią, która dokonuje się w skali świata i historii; albo w imię historii pocieszają się faktem, że przemoc jest konieczna i dodają wówczas mord do mordu, aż historię przemieniają w jeden ciąg gwałtu na wszystkim, co w człowieku sprzeciwia się niesprawiedliwości. Oto więc dwie postacie nihilizmu współczesnego: mieszczańska i rewolucyjna.

Lecz wielkie serca nie zapominają o niczym. Niezdolne do usprawiedliwienia tego, co skądinąd uważają za konieczne, siebie dają jako usprawiedliwienie i ofiarą odpowiadają na stawiane sobie pytanie. Jak wszyscy zbuntowani przed nimi, tak i ta grupa zabójstwo utożsamia z samobójstwem. Za życie płaci się życiem; z podwójnego całopalenia wyłania się obietnica wartości. Kaliajew, Wojnarowski i inni wierzyli, że każde życie równe jest każdemu innemu. Żadnej idei nie stawiali ponad życiem ludzkim, choć zabijali dla idei. Żyli dokładnie na jej wysokości. Uzasadniali ją wcielając aż po śmierć. Raz jeszcze jesteśmy w obliczu koncepcji buntu, jeśli nie religijnej, to przynajmniej metafizycznej. Inni ludzie przyjdą po nich, ożywieni tą samą spalającą wiarą, uznają jednak ich metody za sentymentalne i nie zgodzą się, że każde życie jest tyle samo warte. Ponad życiem ludzkim postawią ideę abstrakcyjną, choćby nazywali ją historią; zawczasu tej idei posłuszni, postanowią arbitralnie podporządkować jej życie innych. Problemu buntu nie będzie odtąd rozwiązywać arytmetyka, ale rachunek prawdopodobieństwa. Wobec przyszłego spełnienia życie ludzkie może być wszystkim albo niczym. Im większa wiara rachmistrza w spełnienie, tym mniej warte jest to życie. U kresu nie jest warte nic.

Trzeba nam będzie zbadać tę ostateczność, a więc czas filozofujących katów i terroryzmu państwowego. Na razie zbuntowani uczą nas wśród wybuchów bomb, że jeśli bunt ma pozostać buntem, nie może prowadzić do pocieszeń i dogmatycznej wygody. Ich jedynym triumfem jest przewyciężenie samotności i negacji. W świecie, który ich neguje i odrzuca, jak wszystkie wielkie serca usiłują odnaleźć braterstwo ludzi. Miłość, jaką żywią do siebie wzajem, stanowi o ich szczęściu nawet na katordze i obejmuje zarazem nieprzeliczony tłum zniewolonych i milczących ludzi; to ona daje miarę ich rozpacz i nadziei. Żeby służyć tej miłości, muszą wpieryw zabijać; żeby zapewnić panowanie niewinności, uznać własną winę. Rozwiązanie sprzeczności znajdują w chwili ostatniej. Samotność i rycerski zakon, opuszczenie i nadzieja, u których końca jest dobrowolna zgoda na śmierć. Żelabow, który w 1881 zorganizował zamach na Aleksandra II, aresztowany czterdzieści osiem godzin przed zabójstwem, zażądał, aby powieszono go razem z rzeczywistym zabójcą. „*Tylko nikczemność rządu — pisał w liście do władz — może wyjaśnić, dlaczego nie przygotowano dwóch szubienic zamiast jednej*”. Przygotowano pięć szubienic, w tym jedną dla kobiety, którą kochał. Ale Żelabow umarł z uśmiechem, gdy Rysakowa, który uległ w śledztwie, wleczono na szafot na wprost obłąkanego ze strachu.

Chodziło o rodzaj winy, której Żelabow nie chciał, a wiedział, że na niego spadnie, jeśli pozostanie przy życiu po zabójstwie czy nakazaniu zabójstwa. Pod szubienicą Zofia Pierowska ucałowała tego, kogo kochała, i dwóch innych przyjaciół, ale odwróciła się od Rysakowa, który umarł samotnie i potępiony przez nową religię. Dla Żelabowa śmierć

wśród braci oznaczała usprawiedliwienie. Ten, kto zabija, jest winien tylko wtedy, kiedy po zabójstwie zgadza się żyć dalej albo dla ratowania życia zdradza braci. Śmierć natomiast przekreśla winę i zbrodnię. Charlotte Corday woła do Fouquier-Tinville'a⁹⁵: „O potwór! Uważa mnie za morderczynię!”. Jest to rozdzierająca i ulotna chwila odkrycia wartości ludzkiej w pół drogi między niewinnością i winą, rozumem i szaleństwem, historią i wiecznością. Wtedy schodzi na zrozpaczonych szczególnie spokojny ostatecznych zwycięstw. Poliwanow mówi w celi, że umrzeć mu będzie „łatwo i słodko”. Wojnarowski pisze, że pokonał lęk przed śmiercią. „Żaden muskuł nie drgnie w mojej twarzy, żadne słowo nie wydrze się z moich ust, gdy wejdę na szafot... I nie będzie to gwałt na mnie dokonany, ale naturalny rezultat tego, co wybrałem”. Dużo później porucznik Szmidt oświadczy przed rozstrzelaniem: „Śmierć moja stanie się dopełnieniem, uwieńczy sprawę, która przetrwa nieskażona i doskonała”. Skazany na szubienicę Kalajew, który przed sądem wystąpił jako oskarżyciel, mówi: „Śmierć moją uważam za najwyższy protest przeciwko światu łez i krwi”; i także: „Odkąd znalazłem się za kratami, ani przez chwilę nie pragnąłem pozostać przy życiu”.

Pragnienie zostało spełnione. 10 maja, o drugiej nad ranem, wyruszył ku jednemu usprawiedliwieniu, jakie uznawał. Ubrany na czarno, bez płaszcza, w filcowym kapeluszu, wstąpił na szafot. Ojcu Floreńskiemu, który podawał mu krucyfik, rzekł tylko, odwracając się od Chrystusa: „Powiedziałem już ojcu, że skończyłem z życiem i przygotowałem się do śmierci”.

Tak stara wartość odradza się tutaj, u końca nihilizmu, pod szubienicą. Jest refleksem, tym razem historycznym, owego „jesteśmy”, które odnaleźliśmy u końca analizy zbuntowanego ducha. Ta wartość jest jednocześnie wyrzeczeniem i jasną pewnością. Jej śmiertelny odblask widać na twarzy Dory Brilliant, gdy myśli o tym, który umierał dla siebie i dla niestrudzonej przyjaźni; ona na katordze popycha Sazanowa do samobójstwa z protestu, aby „uszanowano moich braci”; ona rozgrzesza Nieczajewa nawet, kiedy jednym uderzeniem w twarz obala na ziemię generała, który zażądał od niego zadencjonowania towarzyszy. Poprzez tę wartość terroryści, afirmując świat ludzi, stają zarówno ponad tym światem i dowodzą, po raz ostatni w naszej historii, że prawdziwy bunt jest twórcą wartości.

Dzięki nim rok 1905 stanowi czas szczytowy ruchu rewolucyjnego. Od tej daty zaczyna się upadek. Męczennicy nie tworzą kościołów; są ich cementem albo alibi. Następni rewolucjoniści nie będą żądać życia za życie. Zgodzą się na ryzyko śmierci, ale zechcą żyć, ile tylko możliwe, dla rewolucji i w jej służbie. Przystaną więc na swoją pełną winę. Zgoda na upokorzenie charakteryzuje rewolucjonistów XX wieku, którzy rewolucję i kościół ludzki stawiają wyżej niż siebie. Kalajew natomiast dowodzi, że rewolucja, środek konieczny, nie jest wystarczającym celem; tym samym wznosi człowieka zamiast go upokorzać. Kalajew i jego bracia, rosyjscy czy niemieccy, przeciwstawiają się rzeczywiście Heglowi⁹⁶, ponieważ powszechne uznanie wprawdzie uważają za konieczne, ale niewystarczające potem. „Wydawać się” to dla Kalajewa nie dość. Choćby cały świat go uznał, trwa w nim wątpliwość: trzeba mu własnego uznania i żadna aprobata nie sprawi, aby umilkła ona, która rodzi się w każdym prawdziwym człowieku ledwie wybuchną entuzjastyczne oklaski. Kalajew wątpił aż do końca, co nie przeszkodziło mu działać; dlatego jest najczystszy obrazem buntu. Ten, kto zgadza się umrzeć, zapłacić życiem za życie, jakiegokolwiek są jego negacje, tym samym utwierdza wartość, która przerasta go jako jednostkę historyczną. Kalajew poświęca się historii aż po śmierć i w chwili śmierci staje ponad historią. W pewnym sensie jest prawdą, że woli siebie od niej. Ale czy woli tego siebie, który bez wahania zabija, czy też wartość, którą wciela i której przydaje życia? Odpowiedź może być tylko jedna. Kalajew i jego bracia odnoszą zwycięstwo nad nihilizmem.

SZIGALEWIZM

Ale to zwycięstwo jest bez jutra: zbiega się ze śmiercią. Nihilizm przeżył na razie tych,

95 Oskarżyciel publiczny w Trybunale Rewolucyjnym, który skazał Charlotte Corday i dziesiątki innych (zanim sam został zgilotynowany) (przyp. tłum.).

96 Dwie rasy ludzi: jedni zabijają tylko raz i płacą własnym Życiem; drudzy usprawiedliwiają tysiące zbrodni i każą sobie płacić zaszczytami (przyp. autora).

którzy go pokonali. W rewolucyjnej partii socjalistycznej cynizm polityczny rozwija się triumfalnie. Azef, który posłał Kalijajewa na śmierć, prowadzi podwójną grę i denuncjuje rewolucjonistów w Ochranie, każąc im jednocześnie zabijać ministrów i księżęta. Prowokacja przywraca „Wszystko jest dozwolone” i znów utożsamia historię z wartością absolutną. Nihilizm, który w pierw oddział na socjalizm indywidualistyczny, zarazi socjalizm zwany naukowym, który w latach osiemdziesiątych pojawił się w Rosji⁹⁷.

Złączone dziedzictwo Nieczajewa i Marksa zrodzi rewolucję totalitarną XX wieku. W tym samym czasie, kiedy terroryzm indywidualny ścigał ostatnich przedstawicieli prawa boskiego, terroryzm państwowy przygotował się do ostatecznego zniszczenia tego prawa u samych korzeni społeczeństwa. Technika przejmowania władzy dla realizacji ostatecznych celów wyprzedza przykładową afirmację tych celów.

Lenin zapożyczy u Tkaczowa, towarzysza i duchowego brata Nieczajewa, koncepcję przejścia władzy; uważa ją za „wspaniałą” i tak ją streszcza: „ściśła tajemnica, staranny dobór członków, formowanie profesjonalnych rewolucjonistów”. Tkaczow, który umarł w obłądzeniu, tworzy pomost pomiędzy nihilizmem a socjalizmem wojskowym. Chciał rosyjskiego jakobinizmu, ale od jakobinów wzięty tylko technikę działania, skoro negocjował każdą zasadę i cnotę. Wróg sztuki i moralności, w taktyce połączył jedynie racjonalne i irracjonalne. Celem jego była równość ludzi ustanowiona przez władzę państwową. Tajna organizacja, grupy rewolucjonistów, dyktatorska władza przywódców oto „aparatus”, który czeka wielką i skuteczną przyszłość. Co się tyczy samej metody, to właściwie o niej wyobrażenie daje pomysł Tkaczowa, aby pozbyć się wszystkich Rosjan powyżej dwudziestu pięciu lat jako niezdolnych do przyjęcia nowych idei. Metoda prawdziwie genialna, która zwycięży w nowoczesnym superpaństwie, gdzie przymusową edukację dziecka przeprowadza się wśród sterroryzowanych dorosłych. Socjalizm państwowy potępi oczywiście terroryzm indywidualny, przynajmniej w tej mierze, w jakiej ożywia on wartości nie do pogodzenia z dominacją rozumu historycznego. Ale ustanowi terror państwowy, którego jedynym uzasadnieniem będzie powstanie deifikowanej wreszcie ludzkości.

Tu klamra się zamyka; bunt odcięty od swych prawdziwych korzeni, niewierny człowiekowi, poddany bowiem historii, chce teraz zawładnąć całym światem. Zaczyna się era szigalewizmu, sławionego w *Biesach* przez nihilistę Wierchowienieckiego, który skądinąd żąda prawa do hańby. Umysł nieszczęsny i bezlitosny⁹⁸ wybrał wolę potęgi, bo też tylko ona może władać historią, prócz siebie samej nie mając żadnych znaczeń. Filantrop Szigalew będzie mu ręką; miłość do ludzi usprawiedliwi ich zniewolenie. Szigalew, oszalały na punkcie równości⁹⁹, po długich rozmyśleniach doszedł z rozpaczą do wniosku, że tylko jeden system jest możliwy: „Zaczynam od nieograniczonej wolności, lecz kończę na nieograniczonym despotyzmie”. Wolność całkowita, która jest negacją wszystkiego, może istnieć i znajdować uzasadnienie tylko dzięki wartościom utożsamianym z całą ludzkością. Jeśli ich powstanie się opóźni, ludzkość zginie, rozszarpując się nawzajem. Najkrótsza droga do spełnienia wiedzie przez totalną dyktaturę: „Dziesiąta część ludzkości otrzymuje wolność osobistą i nieograniczoną władzę nad pozostałymi dziewięćdziesięciu dziesiątymi. Ci zatracają osobowość, stają się stadem i bezgraniczne posłuszeństwo doprowadza ich w drodze przekształceń do niewinności pierwotnej, do jakiegoś raju przedhistorycznego, w którym jednak będą musieli pracować¹⁰⁰. Oto rząd filozofów, o którym śnili utopiści; tylko że ci filozofowie w nic nie wierzą. Nadeszło królestwo, ale neguje ono prawdziwy bunt; chodzi jedynie o panowanie „Chrystusa przemocy”, żeby użyć określenia entuzjastycznego literata, który opiewał życie i śmierć Ravachola¹⁰¹. „Papież na górze, my wokół niego i szigalewizm na dole”, mówi gorzko Wierchowieniecki.

Teokracja totalitarna XX wieku oraz terroryzm państwowy są więc zapowiedziane. Nowi panowie i wielcy inkwizytorzy, korzystając z buntu uciśnionych, mogą rządzić częścią historii. Ich rządy są okrutne, ale jak Szatan romantyczny tłumaczą się mówiąc,

97 Pierwsza grupa socjaldemokratyczna, Plechanowa, powstała w 1883 (przyp. autora).

98 „Wyobrażał sobie człowieka na swój sposób i już potem tego się trzymał” (przyp. autora).

99 „Oszczercstwo i zabójstwo w ostateczności, złe przedtem wszystkim równość” (przyp. autora).

100 Tylko ten cytat i poprzedni z polskiego tekstu Biesów w przekładzie Tadeusza Zagórskiego (PIW, 1958); inne, nazbyt odbiegające od tego tekstu, w przekładzie z francuskiego (przyp. tłum.).

101 Wspomniany już anarchista francuski (1859-1892), który w swej krótkiej, ale skutecznej karierze zdołał złączyć przestępstwa pospolite z zamachami ideowymi, stając się postacią niebywale popularną we Francji (przyp. tłum.).

że okrucieństwo jest ciężkie do udźwignięcia. „Pragnienie i cierpienia zachowamy dla siebie, niewolnikom damy szigalewizm”. Rodzi się nowa i odrażająca rasa męczenników. Ich męczeństwo polega na konieczności zadawania cierpienia innym; są w niewoli własnego panowania. Żeby człowiek mógł się stać bogiem, ofiara musi zniżyć się do roli kata. Dlatego ofiara i kat są jednakowo zrozpaczeni. Ani niewolnictwo, ani panowanie nie dają szczęścia, panowie są ponurzy, niewolnicy posępni. Saint-Just miał rację: straszną rzeczą jest dręczyć lud. Ale jakże nie dręczyć, skoro chce się z ludzi zrobić bogów? Podobnie jak Kiriłow, który zabijając się, żeby zostać bogiem, zgadza się jednocześnie, by z jego samobójstwa skorzystała „konspiracja” Wierchowieńskiego, tak człowiek deifikując samego siebie, niszczy ustanowioną przez bunt granicę; i bunt wchodzi na błotniste drogi taktyki i terroru, gdzie trwa wciąż jeszcze.

TERRORYZM PAŃSTWA I TERROR IRRACJONALNY

Wszystkie rewolucje czasów nowszych kończyły się umocnieniem państwa. 1789 sprowadza Napoleona. 1848 Napoleona III, 1917 Stalina, niepokoje włoskie lat dwudziestych Mussoliniego, Republika Weimarska Hitlera. Rewolucje, zwłaszcza odkąd pierwsza wojna światowa zniszczyła resztki prawa boskiego, z wciąż większym zuchwalstwem stawiały sobie za cel przebudowę społeczeństwa i prawdziwą wolność. Rosnąca potęga państwa za każdym razem karała te ambicje. Fałszem byłoby powiedzieć, że tak musiało się stać; ale można zbadać, jak to się stało i wyciągnąć wnioski.

Pominąwszy kilka wyjaśnień, które nie są przedmiotem tego eseju, wolno stwierdzić, że szczególny i przerażający wzrost nowoczesnego państwa jest logicznym rezultatem nadmiernych ambicji technicznych i filozoficznych; są one obce prawdziwemu duchowi buntu, ale określają ducha rewolucyjnego naszych czasów. Proroczy sen Marksa i potężna myśl Hegla czy Nietzschego przywiodły, po upadku państwa z Bożej łaski, do powstania państwa racjonalnego i irracjonalnego, obu terrorystycznych.

Co prawda rewolucje faszystowskie XX wieku nie zasługują na miano rewolucji. Nie miały ambicji uniwersalnych. Mussolini i Hitler z pewnością chcieli stworzyć Imperia, a ideologowie narodowego socjalizmu myśleli o imperium na skalę światową. Różnica jednak między nimi a klasycznym ruchem rewolucyjnym polegała na tym, że z nihilistycznego dziedzictwa wzięli deifikację tego, co irracjonalne, zamiast deifikacji rozumu. Co nie znaczy, że Mussolini nie odwoływał się do Hegla, a Hitler do Nietzschego; obaj ilustrują kilka proroctw ideologii niemieckiej i z tego tytułu należą do historii buntu i nihilizmu. Pierwsi zbudowali państwo na idei, że żaden sens nie istnieje, a historia jest przypadkiem wynikającym z siły. Konsekwencje nie dały na siebie czekać.

Począwszy od 1914 Mussolini głosił „świętą religię anarchii” i deklarował się jako wróg jakiegokolwiek postaci chrześcijaństwa. Co do Hitlera, to bez wahania stawiał obok siebie Opatrzność i Walhallę. W gruncie rzeczy jego bogiem był argument wiecowy i sposób podnoszenia temperatury u końca przemówień. Jak długo towarzyszył mu sukces, uważał się za natchnionego; w chwili klęski uznał, że zdradził go lud. Pomiedzy pierwszym a drugim nic nie oznajmiało światu, że kiedykolwiek uznał się za winnego wobec jakiegokolwiek zasady. Ernst Junger, jedyny człowiek kultury, który przydał hitleryzmowi pozoru filozofii, wybrał formuły dokładnie nihilistyczne: „*Najlepszą odpowiedzią na zdradę życia przez ducha jest zdrada ducha przez ducha; udział w tej niszczycielskiej pracy należy do wielkich i okrutnych radości naszego czasu*”.

Ludzie czynu pozbawieni są wiary, uznają jedynie czyn. Paradoksalnym pragnieniem Hitlera było zbudowanie stałego porządku na ciągłym ruchu i negacji. Rauschning¹⁰² ma rację, pisząc w *Rewolucji nihilizmu*, że rewolucja hitlerowska to czysty dynamizm. W Niemczech, wstrząśniętych do głębi niebywałą wojną, klęską i upadkiem ekonomicznym,

102 Jest to Herman Rauschning, wpiery członek NSDAP, który w 1934 zerwał z hitleryzmem i wyemigrował do Stanów Zjednoczonych; autor licznych prac demaskujących hitleryzm (przyp. tłum.).

nie ostała się żadna wartość. Jakkolwiek należy pamiętać o zdaniu Goethego, że „losem niemieckim jest utrudniać sobie wszystko”, epidemia samobójstw, którą pomiędzy dwiema wojnami dotknięty był cały kraj, wiele mówi o zamęcie w umysłach.

Tym, co zwątpili we wszystko, wiary nie przywróci rozumowanie, ale pasja, a tym bardziej pasja rozpaczy, a więc upokorzenie i nienawiść. Zabrakło wartości wysokiej i wszystkim wspólnej, w imię której ludzie mogliby się nawzajem oceniać. Niemcy w 1933 zgodzili się zatem na przyjęcie zdegradowanych wartości garstki i narzucenie ich całej cywilizacji. Zamiast moralności Goethego, wybrały moralność gangu.

Moralność gangu to triumf i zemsta, klęska i uraza, zawsze niewyczerpane. Mussolini, sławiąc „pierwotne siły jednostki”, zapowiadał chwałę ciemnej potęgi krwi i instynktu, biologiczne uzasadnienie tego, co w instynkcie dominacji jest najgorsze. Na procesie w Norymberdze Frank¹⁰³ zwracał uwagę na „nienawiść do formy”, która ożywiła Hitlera. Bo też Hitler był tylko siłą w ruchu, którą podtrzymywały i której przydawały skuteczności chytre obliczenia i bezlitosna jasność taktyczna. Nawet wygląd fizyczny, przeciętny i banalny, nie stanowił dla niego przeszkody, przeciwnie, włączał go do masy ludzkiej¹⁰⁴. Tylko działanie trzymało go na nogach. Być znaczyło dla niego działać. Dlatego i on, i jego ustrój nie mogli obejść się bez wrogów. Ci rozjuszeni dandysi określali siebie tylko przez stosunek do wrogów i realizowali się w zacieklej walce, która miała tych wrogów zmiażdżyć. Żydzi, masoni, plutokracja, Anglosasi, słowiańskie bydło następowali po sobie w propagandzie i w historii, aby utwierdzić, za każdym razem bardziej ślepa i nie zatrzymująca się przed niczym siłę. Ciągła walka żądała ciągłych podniet¹⁰⁵.

Hitler to była historia w stanie czystym. „Stawać się to więcej niż żyć”, mówił Junger. Głosił więc całkowite utożsamienie się z biegiem życia na najniższym poziomie i wbrew wszelkiej szlachetniej rozumianej realności. Ustrój, który wymyślił biologiczną politykę zagraniczną, zwracał się przeciwko swoim najbardziej oczywistym interesom; był jednak posłuszny własnej logice. Toteż Rosenberg mówił pompatycznie o życiu: „To kolumna w ruchu i wszystko jedno ku czemu i po co ta kolumna idzie”. Kolumna wypełniła świat ruinami i spustoszyła własny kraj; ale przynajmniej żyła. Prawdziwą logiką tego dynamizmu były albo klęska totalna, albo zbudowanie imperium krwi i czynu, idąc od podboju do podboju, od wroga do wroga. Jest wątpliwe, czy Hitler miał choćby prymitywne pojęcie o tym imperium. Ani kultura, ani nawet instynkt czy inteligencja taktyczna nie stawiały go na wysokości losu. Niemcy upadły, ponieważ prowadziły walkę imperialną w oparciu o prowincjonalną myśl polityczną. Junger był wszakże świadom tej logiki i znalazł dla niej formułę: „Imperium światowe i techniczne o religii wywodzącej się z metod antychrześcijańskich”, którego wyznawcy i żołnierze byliby jednocześnie robotnikami (tu Junger odnajdywał Marksa), ponieważ robotnik ze swej ludzkiej struktury jest uniwersalny. „Statut nowego ustroju oznacza zmianę umowy społecznej. Robotnik porzuca sferę układów, litości, literatury i wznosi się do sfery działania. Zobowiązania prawne stają się zobowiązaniami wojskowymi”. Jak widać, imperium jest jednocześnie fabryką i koszarą na skałę światową, gdzie rozkwita żołnierz-robotnik Hegla. Hitler stosunkowo wcześniej został zatrzymany na tej drodze. Gdyby poszedł dalej, ujrzelibyśmy tylko coraz pełniejszy rozwój niepokonanego dynamizmu i coraz brutalniejsze umacnianie cynicznych zasad, bo tylko one mogły takiemu dynamizmowi służyć.

Mówiąc o hitlerowskiej rewolucji Rauschning podkreśla, że nie jest ona wyzwoleniem, sprawiedliwością i rozkwitem ducha, ale „śmiercią wolności, panowaniem gwałtu i niewolą ducha”. Faszizm to pogarda. I na odwrót, każda forma pogardy w polityce przygotowuje albo ustanawia faszizm; faszizm nie może się jej wyrzec, nie zapierając się siebie. Ze swoich zasad Junger wyciągnął wniosek, że lepiej być zbrodniarzem niż mieszczuchem. Hitler, który miał mniej talentu literackiego, ale tym razem więcej koherencji, wiedział doskonale, że wszystko jedno, kim się jest, dokąd wierzy się jedynie w sukces; pozwolił więc sobie być jednym i drugim. „Fakt to wszystko”, mówił Mussolini. A Hitler: „*Kiedy rasie zagraża niebezpieczeństwo, kwestia legalności staje się drugorzędna*”. Ponieważ rasa, żeby istnieć, musi być zawsze zagrożona, legalność nie pojawia się nigdy. „*Gotów jestem na wszystko się zgodzić, wszystko podpisać... Mogę z najlepszą wiarą podpisywać traktaty dzisiaj i bez drgnienia zrywać je jutro, jeśli w grę*

103 Chodzi o pisarza Bruno Franka (przyp. tłum.).

104 Por doskonałą książkę Maxa Picard, *L'homme de neant, Cahiers du Rhône* (przyp. autora).

105 Wiadomo, że Goering przyjmował niekiedy gości w kostiumie Nerona i uszminekowany (przyp. autora).

wchodzi przyszłość narodu niemieckiego". Przed wybuchem wojny Fuhrer oświadczył swoim generałom, że zwycięzców nie będą pytać, czy mówili prawdę, czy kłamali. Obrona Goeringa w Norymberdze sprowadza się właśnie do tej myśli: „Zwycięzca zawsze będzie sędzią, zwyciężony oskarżonym”. Nie całkiem to pewne; ale niepodobna z kolei zrozumieć Rosenberga, gdy na procesie norymberskim mówi, że nie przypuszczał, aby mit mógł przywieść do zabijania. Dopiero kiedy prokurator angielski zwraca uwagę, że „*Mein Kampf* prowadzi prostą drogą do komór gazowych Majdanka”, dotyka istoty procesu, to znaczy odpowiedzialności historycznej nihilizmu zachodniego, która z oczywistych przyczyn nie była należycie omawiana w Norymberdze. Nie można prowadzić procesu, ogłaszając generalną winę cywilizacji. Sądzone czyny, które i tak krzyczały w obliczu całego świata.

Tak czy inaczej, Hitler wymyślił podbój w ciągłym ruchu, bez którego byłby niczym. Ale skoro zawsze jest wróg, zawsze jest też terror, tym razem na szczyble państwa. Państwo utożsamia się z „aparatem”, to znaczy z zespołem mechanizmów podboju i represji. Podbój skierowany do wewnątrz to propaganda („pierwszy krok ku piekłu”, mówi Frank) albo prześladowanie; skierowany na zewnątrz jest armią. Wszystkie problemy są więc zmilitaryzowane, określane przez siłę i skuteczność. Wódz naczelny ustala politykę, rozstrzyga też zasadnicze problemy administracji. Zasada oczywista w strategii obejmuje życie cywilne. Jeden wódz, jeden lud oznacza jednego pana i miliony niewolników. Znika polityczne pośrednictwo, które zapewnia społeczeństwu gwarancje wolności, aby ustąpić miejsca Jehowie w butach, władcy milczących albo, co wychodzi na jedno, wyjątych tłumów. Między wodzem a ludem nie ma żadnego organizmu służącego porozumieniu czy mediacji, lecz tylko aparat, to znaczy partia, która wyraża wodza i jest narzędziem jego woli ucisku. Tak rodzi się pierwsza i jedyna zasada tej nędznej mistyki, *Fuhrerprinzip*, który w świecie nihilizmu odbudowuje idolatrię i zdegradowaną sakralność.

Mussolini, prawnik łańciski, poprzestawał na racji stanu, tyle tylko, że z retoryczną emfazą przekształcał ją w absolut. „Nic poza państwem, ponad państwem, przeciw państwu. Wszystko dla państwa, w imię państwa, w państwie”. Niemcy hitlerowskie ze swej strony użyczyły tej fałszywej racji swego języka, to znaczy języka religii. „Naszą świętą służbą jest poprowadzić każdego ku początkom, ku Matkom¹⁰⁶. Zaiste jest to służba Bogu”, pisał hitlerowski dziennik podczas jednego ze zjazdów partii. Początki są zatem w pierwotnym wyciu. I o jakiego boga tu chodzi? Objaśnia nas oficjalne oświadczenie partii: „My wszyscy wierzymy w Adolfa Hitlera, naszego Fuhrera... i wyznajemy, że narodowy socjalizm jest jedyną wiarą, która wiedzie nasz naród do zbawienia”. Rozkazy wodza w ognistym krzaku reflektorów na Synaju z desek i sztandarów są prawem i cnotą. Jeśli potężne mikrofony raz tylko nakażą zbrodnię, zbrodnia, idąc od wodzów do ich zastępców, schodzi aż do niewolnika, który otrzymując rozkazy, nie przekazuje już ich nikomu.

Kat z Dachau płacze potem w więzieniu: „Wykonywałem tylko rozkazy. Fuhrer i Reichsfuhrer doprowadzili do tego wszystkiego i potem sobie poszli. Glucks dostawałem rozkazy od Kaltenbrunnera, a na końcu dostawałem rozkazy ja i musiałem rozstrzeliwać. Zwalili wszystko na mnie, bo byłem tylko małym Hauptscharfuhrerem i nie mogłem przekazywać rozkazów niżej. Teraz mówią, że to ja jestem mordercą”. Goering powoływał się na procesie na swoją wierność Fuhrerowi: „W tym przeklętym życiu istnieje jeszcze kwestia honoru”. Honor był w postuszeństwie, które zbiegało się ze zbrodnią. Prawo wojskowe karze śmiercią za nieposuszeństwo. Kiedy wszyscy są żołnierzami, a rozkaz zabicia wydany, zbrodnią jest nie zabić.

Nieszczęściem, rozkaz rzadko każe czynić dobro. Czysty dynamizm doktrynalny nie może zmierzać do dobra, a tylko do skuteczności. Jak długo będą wrogowie, tak długo będzie terror; wrogowie zaś będą tak długo, jak długo będzie dynamizm i żeby mógł być: „Wszelkie wpływy mogące osłabić władzę ludu, sprawowaną przez Hitlera przy pomocy partii..., muszą być usunięte”. Wrogowie są heretykami, muszą zostać nawróceni kaznodziejstwem albo propagandą; wytraceni przez inkwizytorów albo gestapo. W rezultacie człowiek należący do partii jest tylko narzędziem w ręku Fuhrera, kółkiem w aparacie; albo, jeśli to wróg Fuhrera, strawą dla aparatu.

Irracjonalny ruch zrodzony z buntu chce zredukować wszystko, co sprawia, że

106 Chodzi tu o Matki z Fausta (Część druga), najstarsze boginie, które widzą archetypiczną istotę rzeczy (przyp. tłum.).

człowiek nie jest tym kółkiem, a więc sam bunt. Indywidualizm romantyczny rewolucji niemieckiej kończy się w świecie przedmiotów. Bo też terror irracjonalny przemienia w przedmioty ludzi, te „planetarne prątki”, jak się wyraził Hitler. Terror żąda zniszczenia nie tylko osoby, ale uniwersalnych możliwości osoby — refleksji, solidarności, wołania o miłość absolutną. Propaganda i tortura są bezpośrednimi sposobami dezintegracji: bardziej jeszcze systematyczne upadlanie, stop z cyniczną zbrodnią, wymuszona współwina. Ten, kto zabija czy torturuje, jeden tylko cień widzi na swoim zwycięstwie: nie może czuć się niewinny. Musi więc stworzyć poczucie winy u ofiary, aby w świecie pozbawionym kierunku wina powszechna uzasadniała użycie siły, uświęcała sukces. Kiedy pojęcie niewinności zanika u niewinnego, wartość potęgi rządzi ostatecznie rozpaczliwym światem. Dlatego nikczemna i okrutna pokuta nim władza. Skazańcy wieszają się nawzajem. Zamordowany jest nawet czysty głos macierzyństwa, jak w przypadku owej matki greckiej, którą oficer zmusił do wskazania tego z jej trzech synów, którego przeznacza na rozstrzelanie. Oto w jaki sposób jest się ostatecznie wolnym. Siła zabijania i upadłania ratuje służalczą duszę od nicości. Wolność niemiecka śpiewa w obozach śmierci przy wtórze orkiestry skazańców.

Zbrodnie niemieckie, a wśród nich mord Żydów, nie mają sobie równych w historii, ponieważ historia nie zna przypadku, aby doktryna tak totalnej zagłady użyła do swych celów cywilizowanego narodu. Co więcej, władcy po raz pierwszy w dziejach użyli całej swej potęgi, aby uwolnić mistykę od wszelkiej moralności. Zapłata za próbę zbudowania kościoła na nicości była nicość. Zagłada wsi Lidice dowodzi, że pod pozorem systematyczności i naukowości ruch hitlerowski krył w sobie irracjonalność, którą zrodzić mogły tylko pycha i rozpacz. Wobec wsi jakoby zbuntowanej zdobywca mógł zastosować dwa rodzaje działań: albo wykalkulowane represje i zimne rozstrzelanie zakładników, albo dziki i siłą rzeczy krótki atak rozwścieczonych żołnierzy. Lidice zniszczono łącząc oba sposoby; dają obraz spustoszeń, jakich dokonuje irracjonalna racjonalność. Nie tylko podpalono domy, rozstrzelano stu siedemdziesięciu czterech mężczyzn, wywieziono dwieście trzy kobiety, a sto troje dzieci wyprawiono do Niemiec, żeby wychować je w religii Fuhrera; ponadto ekipy specjalne pracowały przez miesiąc, aby przy użyciu dynamitu wszystko zrównać z ziemią, usunąć każdy kamień, nie zapominając o zasypaniu stawu, o zmienieniu kierunku drogi i rzeki. W rezultacie Lidice, zgodnie z logiką ruchu, przestały istnieć i objawiły się jako czysta szansa dla przyszłości. Dla większej pewności opróżniono też cmentarz, gdyż umarli mogli przypominać, że coś było w tym miejscu¹⁰⁷.

Rewolucja nihilistyczna, ucieleśniona w religii hitlerowskiej wzbudziła więc tylko wściekłe pragnienie nicości, które w końcu obróciło się przeciwko niej samej. Negacja, przynajmniej tym razem i wbrew Heglowi, nie okazała się twórcza. Hitler to jedyny może w historii przykład tyrańcy, który nie pozostawił żadnych aktywów na swoim koncie. Dla siebie samego, dla swego narodu i świata oznaczał wyłącznie samobójstwo i mord. Siedem milionów zamordowanych Żydów, siedem milionów deportowanych i zabitych ludzi z całej Europy, dziesięć milionów ofiar wojny to może jeszcze nie dość dla historii, żeby go osądzić: historia jest przyzwyczajona do morderców. Ale niszcząc swoje ostatnie usprawiedliwienie, to znaczy naród niemiecki, ten człowiek, którego obecność historyczna przez lata prześladowała miliony, stał się tylko nędznym i przelotnym cieniem. Zeznania Speera na procesie norymberskim dowiodły, że Hitler, choć mógł położyć kres wojnie jeszcze przed ostateczną klęską, wybrał samobójstwo powszechne, materialne i polityczne zniszczenie narodu niemieckiego. Od początku do końca jedyną wartością dla niego był sukces. Skoro Niemcy przegrywają wojnę, są tchórzliwe i zdradzieckie, i powinny zginąć. „Jeśli naród niemiecki nie jest zdolny do zwycięstwa, nie zasługuje na życie”. Postanowił więc wciągnąć go w śmierć, a własne samobójstwo obrócić w apoteozę — w chwili, kiedy działa rosyjskie obracały w gruz mury berlińskich pałaców.

Hitler, Goering (który pragnął, aby jego kości spoczęły w marmurowej trumnie), Goebbels, Himmler, Ley zabilili się w podziemnych schronach albo w więziennych celach. Ale ta daremna śmierć jest jak zły sen, jak dym, który się rozwiewa. Ani skuteczna, ani

¹⁰⁷ Warto odnotować, że okrucieństwa podobne do opisanych popełniały w koloniach narody europejskie (w Indiach w 1857; w Algierii w 1945, etc.), w gruncie rzeczy posłuszne temu samemu przesądowi wyższości rasowej (przyp. autora).

przykładna, uświęca tylko krwawą nicość nihilizmu. „Uważali się za wolnych! — woła Frank. — Czy nie wiedzieli, że nie można uwolnić się od hitleryzmu?”. Nie wiedzieli i nie wiedzieli też, że negacja totalna jest niewolą, gdy prawdziwa wewnętrzna wolność posłuszeństwem wartości, która stawia czoło historii i jej sukcesom.

Jednakże mistycy faszystowscy, choć chcieli zawładnąć światem, nigdy naprawdę nie zmierzali do państwa uniwersalnego. Co najwyżej Hitler, zaskoczony własnymi zwycięstwami, porzucił prowincjonalne początki swego ruchu i zwrócił się ku niejasnemu marzeniu o imperium niemieckim, które nie miało nic wspólnego z państwem uniwersalnym. Komunizm rosyjski, na odwrót, zmierzał ku niemu ze swych założeń i otwarcie. W tym jego siła, obmyślany sens i historyczne znaczenie. Mimo pozorów rewolucja niemiecka była bez przyszłości. To tylko prymitywny zryw, który przyniósł spustoszenia przerastające ambicje. Natomiast komunizm rosyjski przejął ambicje metafizyczne — przedmiot tego eseju — a mianowicie stworzenie państwa, gdzie po śmierci Boga człowiek będzie wreszcie deifikowany. Dlatego miano rewolucji, do której awantura hitlerowska nie może mieć pretensji, jest właściwe dla komunizmu rosyjskiego, i choć dziś na nie najwyraźniej nie zasługuje, nie traci nadziei, że zasłuży kiedyś, a wtedy już na zawsze. Po raz pierwszy w historii doktryna i ruch, mając oparcie w uzbrojonym państwie, stawiają sobie za cel ostateczną rewolucję i unifikację świata. Hitler w swoim szaleństwie sądził, że ustala bieg historii na tysiąc lat. Właśnie był w trakcie tego ustalania i realistyczni filozofowie zwyciężonych narodów przygotowywali się do przyjęcia faktu i rozgrzeszenia Hitlera, kiedy bitwa o Anglię i Stalingrad pchnęły go ku śmierci, a historię raz jeszcze naprzód. Niemniej pretensja człowieka do boskości, równie niestrudzona jak sama historia, pojawia się znowu w państwie racjonalnym, zbudowanym w Rosji, tym razem z większą powagą i bardziej skuteczna.

TERRORYZM PAŃSTWA I TERROR RACJONALNY

Marks w Anglii XIX wieku, pośród cierpień i strasznej nędzy wywołanej przejściem od kapitału gruntowego do kapitału przemysłowego, rozporządzał wielu elementami do przekonywującej analizy pierwotnego kapitalizmu. Co się tyczy socjalizmu — jeśli pominąć nauki, sprzeczne zresztą z jego doktryną, które mógł zaczerpnąć z rewolucji francuskich — to niepodobna mu było mówić o nim inaczej niż w czasie przyszłym i w sposób abstrakcyjny. Nic zatem dziwnego, że w doktrynie ze znakomitą metodą krytyczną złączył najbardziej wątpliwy mesjanizm utopijny. Niestety polega na tym, że metoda krytyczna, z samej definicji właściwa dla oceny rzeczywistości, coraz bardziej oddalała się od faktów, w miarę jak chciała pozostać wierna prorocत्वu. Uważano, i jest to już wskazówką, że mesjanizm zostanie umniejszony o to, co odda się prawdzie. Tę sprzeczność widać jeszcze za życia Marksa: w *Manifeście komunistycznym*, którego doktryna nie jest bez braków w świetle ogłoszonego w dwadzieścia lat później *Kapitału*. *Kapitał* pozostał zresztą nie ukończony, ponieważ Marks u schyłku życia zajął się ogromną ilością nowych faktów społecznych i ekonomicznych, do których na nowo trzeba mu było przystosować system. Te fakty dotyczyły w szczególności Rosji, pominiętej dotychczas. Wiadomo, że Instytut Marksa-Lenina w Moskwie zaprzestał w 1935 wydawania dzieł wszystkich Marksa, do których brakło jeszcze ponad trzydzieści tomów; zapewne ich treść nie była dość „marksistowska”.

W każdym razie po śmierci Marksa niewielu uczniów pozostało wiernych jego metodzie. Natomiast marksiści, którzy weszli do historii, zajęli się prorocत्वem i apokaliptycznymi aspektami doktryny, aby dokonać rewolucji marksistowskiej w dokładnie takich okolicznościach, w jakich Marks jej nie dopuszczał. Można powiedzieć, że większość przewidywań Marksa natrafiała tym bardziej na opór faktów, im bardziej rosła wiara w jego prorocत्व. Powód jest prosty: przewidywania obejmowały okres krótki i mogły zostać sprawdzone; natomiast prorocत्व wybiega daleko naprzód i ma cechy religii: niepodobna przeprowadzić dowodu. Kiedy przewidywania upadają, prorocत्व pozostaje jedyną nadzieją. W rezultacie ono rządzi historią. Marksizm i jego spadkobiercy

będą tu rozpatrywani jedynie z uwagi na proroctwo.

PROROCTWO MIESZCZAŃSKIE

Marks jest prorokiem mieszczańskim i rewolucyjnym jednocześnie. Drugi jest lepiej znany niż pierwszy. Ale pierwszy wyjaśnia wiele w losie drugiego. Mesjanizm chrześcijańskiego i mieszczańskiego pochodzenia, historyczny i naukowy, oddziałał na mesjanizm rewolucyjny Marksa, zrodzony z ideologii niemieckiej i rewolucji francuskich.

Jedność świata chrześcijańskiego i marksistowskiego, przeciwstawionych antycznemu, jest uderzająca. Obie doktryny mają wspólną wizję świata, odcinającą je od postawy greckiej. Jaspers doskonale to określa: „*Uważać, że historia ludzi jest historią jedyną, to myśl chrześcijańska*”. Chrześcijanie pierwsi uznali, że życie ludzkie i następstwo wydarzeń tworzą historię mającą swój początek i koniec, pomiędzy którymi człowiek osiąga zbawienie albo potępienie. Filozofia historii powstała z wyobrażeń chrześcijańskich, zdumiewających dla umysłu greckiego. Greckie pojęcie stawania się nie ma nic wspólnego z naszym pojęciem rozwoju historycznego. Różnica między nimi jest różnicą koła i linii prostej. Grecy wyobrażali sobie świat jako cykliczny. Dla przykładu: Arystoteles nie uważał siebie za późniejszego od wojny trojańskiej. Chrześcijaństwo, żeby rozciągnąć się na cały świat śródziemnomorski, musiało się zhellenizować, a tym samym jego doktryna stała się bardziej elastyczna. Ale oryginalność doktryny polega na wprowadzeniu do świata antycznego dwóch pojęć, nigdy dotąd ze sobą nie łączonych: historii i kary. Przez ideę pośrednictwa chrześcijaństwo jest greckie; przez historycyzm, który będzie można odnaleźć w ideologii niemieckiej, jest judejskie.

Różnicę widać lepiej, jeśli zwróci się uwagę na wrogość myśli historycznych wobec natury, nie traktowanej przez nie jako przedmiot kontemplacji, ale przemiany. Chrześcijanie, tak samo jak marksiści, chcą zawładnąć naturą; Grecy uważają, że lepiej być jej posłusznym. Pierwsi chrześcijanie nie znają antycznej miłości człowieka do świata, czekają zresztą niecierpliwie na jego bliski koniec. Złączony z chrystianizmem hellenizm przyniesie później wspaniałą rozkwit albigeński z jednej strony, świętego Franciszka z drugiej. Ale z nadejściem inkwizycji i zgnieceniem herezji katarów Kościół na nowo oddziela się od świata i od piękna, i przywraca historii pierwszeństwo przed naturą. Jaspers znowu ma rację, kiedy mówi: „*Postawa chrześcijańska z wolna pozbawiała świat jego substancji... skoro substancję określał zespół symbolów*”. Są to symbole dramatu boskiego rozgrywającego się w czasie. Natura stanowi tylko dekorację tego dramatu. Upada piękna równowaga człowieka i natury, zgoda człowieka na świat, które rozświetlają całą myśl antyczną, aby ustąpić miejsca historii. Wejście do niej północnych ludów, nie znających przyjaźni z przyrodą, tylko to odcięcie przyspiesza. Odkąd boskość Chrystusa jest zaprzeczona, odkąd dzięki ideologii niemieckiej Chrystus symbolizuje tylko człowieka-boga, znika pojęcie pośrednictwa i powraca świat judaizmu. Nieubłagany Pan Zastępów rządzi na nowo, wszelkie piękno jest łzone jako źródło próżniaczych rozkoszy, a natura zniewolona. Z tego punktu widzenia Marks jest Jeremiaszem boga historii i świętym Augustynem rewolucji. Wystarczy porównać go z jego współczesnym, inteligentnym doktrynerem reakcji, żeby zdać sobie sprawę z reakcyjnych aspektów marksowskiej doktryny.

Joseph de Maistre w imię chrześcijańskiej filozofii historii zwalcza jakobinizm i kalwinizm, doktryny, w których streszcza się dla niego „całe zło myśli trzech wieków”. Na przekór schizmom i herezjom, chce odnowić „szatę bez szwów” Kościoła w pełni katolickiego. Celem Maistre’a — co widać z jego przygód masońskich¹⁰⁸ — jest chrześcijańskie państwo uniwersalne; marzy o protoplaście Adamie albo Człowieku Uniwersalnym, o Adamie Kadmonie kabalistów, który poprzedził upadek i który odrodzi się, gdy Kościół zawładnie światem. W *Wieczorach petersburskich* można natrafić na wiele formuł, których podobieństwo do formuł Hegla i Marksa jest uderzające. W ziemskiej, a zarazem niebiańskiej Jeruzalem Maistre’a „wszyscy mieszkańcy przejęci tym samym duchem będą go sobie nawzajem przekazywać i odzwierciedlać wspólne szczęście”. Maistre nie posuwa się do zaprzeczenia osobowości po śmierci; pragnie tylko

108 E. Dermenghem, Joseph de Maistre, mystique (przyp. autora).

tajemniczej jedności, kiedy to „po unicestwieniu zła nie będzie ani namiętności, ani interesu osobistego”, a „człowiek pojedna się ze sobą, zniknie bowiem podwójne prawo i podwójna w nim samym władza”.

W państwie poznania absolutnego, gdzie oczy ducha będą stanowić jedno z oczami ciała, Hegel także łączył sprzeczności. Wizja Maistre'a zbiega się ponadto z wizją Marksa, który zapowiadał „kres sporu między esencją a egzystencją, między wolnością a koniecznością”.

Zło dla Maistre'a to naruszenie jedności; ludzkość winna odnaleźć jedność na ziemi i w niebie. W jaki sposób? Maistre, wyznawca *ancien regime'u*, mniej tu jest jasny niż Marks. Oczekiwał wszakże wielkiej rewolucji religijnej, do której rok 1789 był tylko „odrażającym wstępem”. Cytował zalecenia św. Jana, abyśmy czynili prawdę (co stanowi program nowoczesnej rewolucji) oraz zapowiedź św. Pawła, że ostatnim wrogiem, którego należy pokonać, jest śmierć. Poprzez zbrodnie, gwałty i śmierć ludzkość zmierza do spełnienia, które usprawiedliwi wszystko. Ziemia jest dla Maistre'a ogromnym ołtarzem, gdzie wszystko, co żyje, winno być składane w ofierze bez końca, bez miary, bez ustanku, aż spełni się, zło zostanie wyplenione i nastąpi śmierć śmierci”. Ale jego fatalizm jest aktywny. „Człowiek powinien działać, jakby mógł uczynić wszystko, i poddawać się, jakby nie mógł uczynić nic.

U Marksa można również dostrzec podobny rodzaj fatalizmu. Maistre uzasadnia porządek ustanowiony; Marks porządek przyszły. Jeśli idzie o środki, to są dla Maistre'a i Marksa takie same: realizm polityczny, dyscyplina, siła. Kiedy Maistre przywołuje myśl Bossueta: „Heretykiem jest ten, co ma własne idee”, inaczej mówiąc, idee pozbawione odniesienia do tradycji społecznej czy religijnej, daje formułę starego i nowego konformizmu jednocześnie. Oskarżyciel, żałobny piewca kata¹⁰⁹, zapowiada naszych dyplomatycznych oskarżycieli.

Te podobieństwa, rzecz prosta, nie czynią z Maistre'a marksisty ani z Marksa tradycyjnego chrześcijanina. Ateizm marksistowski jest bez luk; ale ustanawia istotę najwyższą, którą jest człowiek. „Krytyka religii prowadzi do doktryny, że człowiek dla człowieka jest istotą najwyższą”.

Socjalizm zmierzający do deifikacji człowieka zaczerpnął więc pewne elementy z religii tradycyjnych¹¹⁰. W każdym razie jest to bliskość pouczająca i mówi o początkach chrześcijańskich każdego mesjanizmu historycznego, nawet rewolucyjnego. Jedyna różnica sprowadza się do zmiany znaku. Koniec czasów, tak u Maistre'a jak u Marksa, może zaspokoić marzenie Vigny'ego: pojednanie wilka z owieczką, kat i ofiara u wspólnego ołtarza, nowy raj ziemski. Dla Marksa prawa historii są odbiciem rzeczywistości materialnej; dla Maistre'a rzeczywistości boskiej. Dla pierwszego materia jest substancją; dla drugiego substancja boska wcieliła się w świat. Wieczność ich rozdziela, ale historyczność łączy w realistycznej konkluzji.

Maistre nienawidził Grecji (niedogodnej dla Marksa, któremu obce było wszelkie piękno słoneczne) i mówił o niej, że przyniosła zepsucie Europie, przekazując jej swego ducha podziału. Słuszniej byłoby powiedzieć o jedności myśli greckiej właśnie dlatego, że nie mogła obejść się bez pośredników, a nie znała historycznego ducha całości, zrodzonego przez chrześcijaństwo; to on, odcięty od swych religijnych źródeł, może dziś zabić Europę. „Czy istnieje taka legenda, takie szaleństwo, taka przywara, która nie miałyby greckiego imienia, emblematu, maski?”. Pomińmy wściekłość purytanina. Jego wstręt w gruncie rzeczy wyraża współczesnego ducha, który zerwał ze światem antycznym i jest w ścisłym porozumieniu z socjalizmem autorytarnym; ten zaś zdesakralizuje chrześcijaństwo i włączy je do swego walczącego Kościoła.

Mesjanizm naukowy Marksa jest pochodzenia mieszczańskiego. Postęp, przyszłość nauki, kult techniki i produkcji są mitami mieszczaństwa, przemienionymi w dogmat w XIX wieku. Warto zwrócić uwagę, że *Manifest komunistyczny* ukazał się w tym samym roku co *Przyszłość nauki* Renana.

Wyznanie wiary Renana, zdumiewające czytelnika współczesnego, daje jednak wyobrażenie o na wpół mistycznych nadziejach, które w ubiegłym stuleciu wywołał

109 Maistre wychodzi z założenia, że wszystkie narody przypisywały ofierze moc pokutną; stąd jego pochwała kata, „istoty niezwykłej, w której streszcza się wielkość, potęga i posłuszeństwo”. (Wieczory petersburskie) (przyp. tłum.).

110 Saint Simon, który wpłynął na Marksa, sam pozostawał pod wpływem Maistre'a i Bonalda (przyp. autora).

rozkwit przemysłu i niezwyklej postęp wiedzy; nadziejach mieszczańskiego społeczeństwa, korzystającego z dobrodziejstw postępu technicznego.

Pojęcie postępu pochodzi z czasów oświecenia i rewolucji mieszczańskiej. Inspiracje są wcześniejsze: już spór Starożytnych i Nowożytnych¹¹¹ wprowadził do ideologii europejskiej całkowicie absurdalne pojęcie postępu w sztuce. W formie poważniejszej można też myśleć o nieustającym rozwoju wiedzy znaleźć w kartezjanizmie. W 1750 Turgot pierwszy daje jasną definicję nowej wiary. Jego mowa o rozwoju umysłu ludzkiego w gruncie rzeczy nawiązuje do historii uniwersalnej Bossueta. Tyle tylko, że na miejsce woli boskiej wchodzi idea postępu. „Cały rodzaj ludzki, na przemian w spokoju i niepokoju, w dostatku i biedzie, zmierza, choć wolnym krokiem, do coraz większego udoskonalenia”. Podobny optymizm trafia do retorycznych rozważań Condorceta, oficjalnego teoretyka postępu, który łączył z postępowaniem państwowym, aby w końcu stać się tego postępu ofiarą, skoro państwo oświecenia zmusiło go do zażycia trucizny¹¹² Sorel¹¹³ ma słuszną mówiąc, że filozofia postępu odpowiadała najdokładniej społeczeństwu pragnącemu korzystać z dobrobytu materialnego, jaki niósł rozwój techniki. Kiedy jest się pewnym, że w porządku świata jutro będzie lepsze od dzisiaj, można zabawiać się w spokoju.

Postęp, co paradoksalne, może też służyć za usprawiedliwienie; konserwatyzmowi. Weksel ufnie wystawiony na przyszłość gwarantuje władcom czyste sumienie. Niewolników zaś, których terazniejszość jest nędzna, a nie znajdują pociechy w niebie, zapewniamy się, że przynajmniej przyszłość do nich należy. Przyszłość to jedyny rodzaj własności, którą panowie chętnie odstępują niewolnikom.

Jak widać, te refleksje nie są nieaktualne; a jeśli tak, to dlatego, że duch rewolucyjny sprzymierzył się z dwuznacznym i wygodnym wątkiem postępu. Oczywiście, nie chodzi o ten sam rodzaj postępu; Marks nie ustawał w kpinach z racjonalnego optymizmu mieszczaństwa; jego argumenty, jak zobaczymy, są inne. Niemniej trudny marsz ku przyszłemu pojednaniu określa myśl Marksa. Hegel i marksizm obalili aprioryczne wartości, które rozświetlały jakobinom prostą drogę szczęśliwej historii; obaj zachowali jednak ideę tego marszu naprzód, tyle tylko, że złączyli ją z postępowaniem społecznym i uznali za konieczną. Podjęli więc myśl mieszczańską XIX wieku. Tocqueville (jeszcze bardziej entuzjastyczny był Pecqueur¹¹⁴, który oddziaływał na Marksa) oświadczył uroczyście: „Stopniowy i postępujący rozwój równości jest zarazem przeszłością i przyszłością ludzkich dziejów”. Wystarczy zastąpić równość poziomem produkcji i wyobrazić sobie, że na najwyższym szczeblu produkcji dokona się transfiguracja i objawi się pojednane społeczeństwo, aby myśl Tocqueville’a stała się marksistowska.

Co do ewolucji, to jej najbardziej systematyczną definicję dał August Comte w 1822. Wnioski Comte’a w szczególności sposób są podobne do wniosków, które miał uznać socjalizm naukowy Pozytywizm ukazuje jasno reperkusje rewolucji ideologicznej XIX wieku, której Marks jest jednym z przedstawicieli; polegała ona na przeniesieniu na koniec dziejów Edenu i Objawienia, dotychczas umieszczanych u ich początku.

Po erze metafizycznej i teologicznej przychodzi era pozytywistyczna ze swoją religią rodzaju ludzkiego. Henn Gouhier trafnie określa zamiar Comte’a mówiąc, że chodziło mu o człowieka, na którym nie pozostałby ślad Boga. Pierwotny cel Comte’a, a więc zastąpienie absolutu tym, co względne, siłą rzeczy szybko przemienił się w deifikację względności, dopełnionej religią uniwersalną i pozbawioną zarazem wszelkiej transcendencji. W jakobińskim kulcie Rozumu Comte widział antycypację pozytywizmu i słusznie uważał siebie za spadkobiercę rewolucji 1789 roku. Kontynuował ją i poszerzał, przekreślając transcendencję zasad i budując systematycznie religię gatunku. Jego formuła: „Odrzucić Boga w imię religii” nie oznacza nic innego. Chciał być świętym Pawłem tej nowej religii i na miejsce katolicyzmu rzymskiego wprowadzić katolicyzm paryski: mania, która zrobiła później karierę. Miał nadzieję, że zobaczy w katedrach „na dawnym ołtarzu Boga posąg deifikowanej ludzkości”. Obliczył dokładnie, że kazania pozytywistyczne będzie wygłaszał w Notre Dame w 1860. To obliczenie nie jest takie

111 Querelles des Anciens et des Modernes: spór zwolenników sztuki nowożytnej dotyczący wzorów i reguł antycznych, uznawanych przez pierwszych i odrzucanych przez drugich (przyp. tłum.).

112 Condorcet, jako zyrondysta aresztowany za Terroru i skazany, zdołał jeszcze w więzieniu napisać swoje główne dzieło dotyczące moralnego i intelektualnego rozwoju ludzkości (Esquisse d'un tableau des progres de l'esprit humain) (przyp. tłum.).

113 Les Illusions du Progres (przyp. autora).

114 Constantin Pecqueur (1801-1887), ekonomista związany wprawdzie z Saint-Simonem, a później z Fourierem i jego falansterem (przyp. tłum.). Ostatni tom Kursu filozofii pozytywistycznej Comte’a ukazał się w tym samym roku co O istocie chrześcijaństwa Feuerbacha (przyp. autora).

śmieszne, jakby zdawać się mogło, choć obłąkana Notre Dame wciąż stawia opór. Niemniej z końcem XIX wieku rzeczywiście głoszone religie rodzaju ludzkiego i Marks, mimo że nie czytał Comte'a, należy do jego proroków. Rozumiał jednak, że religia bez transcendencji nazywa się polityką. Co do Comte'a, to wiedział albo przynajmniej domyślał się, że jego religia to przede wszystkim idolatria społeczeństwa, że zakłada realizm polityczny¹¹⁵, zaprzeczenie prawa indywidualnego i ustanowienie despotyzmu.

Spółczesność, gdzie kapłanami zostaliby uczeni, gdzie dwa tysiące bankierów i techników rządziłoby stu dwudziestoma milionami mieszkańców Europy, gdzie życie prywatne całkowicie utożsamiono by z życiem publicznym, a wszyscy byłiby winni absolutne posłuszeństwo „czynem, myślą i sercem” wielkiemu kapłanowi-władcy, oto utopia Comte'a, która zapowiada to, co można by nazwać poziomymi religiami naszego czasu. Jest to utopia, ponieważ Comte, przekonany o oświecającej potęgze wiedzy, zapomniał o policji. Inni okażą się bardziej praktyczni i powstanie religia rodzaju ludzkiego opłacana krwią i cierpieniem ludzi.

Jeśli dodać do tych uwag, że Marks zawdzięcza ekonomistom mieszczańskim myśl o decydującym znaczeniu produkcji przemysłowej w rozwoju ludzkości, że główne elementy swojej teorii wartość—praca wzięt od Ricarda, ekonomisty mieszczańskiej i przemysłowej rewolucji, wolno nam mówić o jego mieszczańskim prorocестве. Wymienione pokrewieństwa wskazują, że Marks nie jest początkiem i końcem wszystkiego¹¹⁶, jak chcą niepomiarkowani marksiści dzisiejsi; przeciwnie, zgodnie z naturą ludzką, wpraw był spadkobiercą, a potem prekursorem. Jego doktryna, którą uważał za realistyczną, była nią w istocie w czasach nauki uznanej za religię, ewolucjonizmu darwinowskiego, maszyny parowej i przemysłu tkackiego. W sto lat później nauka napotkała względność, niepewność i przypadek; ekonomia musi się dziś liczyć z elektrycznością, metalurgią i produkcją atomową. Klęska marksizmu w postaci czystej, który zlekceważył te kolejne odkrycia, jest również klęską optymizmu mieszczańskiego epoki Marksa. W rezultacie pretensja marksizmu, aby prawdy, które liczą sobie sto lat, pozostały nietknięte i nadal były naukowo ważne, jest śmieszna. Mesjanizm XIX wieku, tak samo rewolucyjny jak mieszczański, nie oparł się rozwojowi deifikowanej przez siebie nauki i historii.

PROROCTWO REWOLUCYJNE

Proroctwo Marksa jest rewolucyjne również w swojej zasadzie. Ponieważ każda rzeczywistość ludzka znajduje początek w stosunkach produkcji, stawanie się historyczne jest rewolucyjne, skoro rewolucyjna jest ekonomia. Na każdym poziomie produkcji ekonomia wywołuje antagonizmy, które niszczą daną społeczność z korzyścią dla nowego poziomu produkcji. Kapitalizm jest ostatnim stadium w tym ciągu, tworzy bowiem warunki, w których wszelki antagonizm zostanie zniesiony i nie będzie już ekonomii. Nasza historia stanie się prehistorią. W innej perspektywie jest to schemat Hegla. Tyle tylko, że dialektyka nie dotyczy ducha, ale produkcji i pracy. Marks oczywiście nigdy nie mówił o materializmie dialektycznym. Troskę o to monstrum logiczne pozostawił swoim spadkobiercom. Powiedział jednak, że rzeczywistość jest dialektyczna i ekonomiczna. Rzeczywistość to ciągłe stawanie się w rytmie płodnych antagonizmów, za każdym razem rozstrzyganych w wyższej syntezie, która wywołuje swoje przeciwieństwo i znów posuwa naprzód historię. To, co Hegel mówił o rzeczywistości, której celem jest duch, Marks mówi o ekonomii, której celem jest bezklasowe społeczeństwo; każda rzecz jest sobą i swoim przeciwieństwem, a ta sprzeczność zmusza rzecz, by stała się czym innym. Kapitalizm, ponieważ jest mieszczański, objawia się jako rewolucyjny i tworzy łożysko dla komunizmu.

Oryginalność Marksa polega na stwierdzeniu, że historia, będąc dialektyczna, jest zarazem ekonomią. Hegel, bardziej wyniosły, twierdził, że historia to materia i duch zarazem. Może zresztą być materia o tyle, o ile jest duchem, i na odwrót. Marks neguje

¹¹⁵ Wszystko, co rozwija się spontanicznie, jest siłą rzeczy przez pewien czas uprawnione" (przyp. autora).

¹¹⁶ Według Zdanowa marksizm jest „filozofią jakościowo różną od wszystkich systemów wcześniejszych”. Co znaczy, dla przykładu, że marksizm nie jest kartezyjaniem, czemu nikt nie zeżechce przeczyć, albo że marksizm nie zawdzięcza z gruntu nic kartezyjizmowi, co jest nonsensem (przyp. autora).

ducha jako najwyższą substancję i ogłasza materializm historyczny. W ślad za Bierdiajewem warto tu zwrócić uwagę na niemożność pogodzenia dialektyki i materializmu. Dialektyka dotyczy jedynie myśli. Ale i materializm jest pojęciem dwuznacznym. Żeby móc uformować choćby tylko to słowo, trzeba wprawdzie stwierdzić, że świat zawiera coś więcej niż samą materię. Ten zarzut stosuje się tym bardziej do materializmu historycznego. Historia różni się od natury tym właśnie, że przekształca ją swoją wolą, wiedzą, pasją. Marks nie jest więc materialistą czystym z tej oczywistej przyczyny, że nie ma materializmu czystego ani absolutnego. Sam zresztą jest materialistą w dostatecznie małym stopniu, by przyznać, że jeśli broń może przynieść zwycięstwo teorii, teoria może równie dobrze chwycić za broń. Teorię Marksa słuszniej byłoby nazwać determinizmem historycznym. Marks nie neguje myśli, uważa tylko, że jest ona absolutnie zdeterminowana przez rzeczywistość zewnętrzną. „Dla mnie ruch myśli to tylko odbicie rzeczywistego ruchu, przeniesionego do mózgu ludzkiego i przez mózg przekształconego”. Ta gruba definicja nie ma żadnego sensu. Jak i przez co ruch zewnętrzny może być „przeniesiony do mózgu” to jeszcze drobiazg w porównaniu z „przekształceniem” ruchu. Ale filozofia Marksa była ograniczoną filozofią jego wieku. Jego myśl znajduje określenie gdzie indziej.

Dla Marksa człowiek to tylko historia, a w szczególności historia środków produkcji. Człowiek tym różni się od zwierzęcia, że wytwarza środki niezbędne do życia. Nie istnieje, jeśli nie je, nie odziewa się, nie ma schronienia. To *primum vivere* stanowi pierwsze określenie człowieka. Jeśli w ogóle myśli w tym stadium, to o swoich bezpośrednich potrzebach. „Historia wytwarzania jest otwartą księgą zasadniczych zdolności człowieka”. Z tego twierdzenia wyciąga wniosek ogólny, że o wszystkim decyduje zależność ekonomiczna, czego należałoby jeszcze dowieść. Można przyjąć, że zdeterminowanie ekonomiczne odgrywa ogromną rolę w działaniu i myśleniu ludzi, nie przychodząc wzorem Marksa do konkluzji, że powstanie Niemców przeciw Napoleonowi tłumaczy jedynie brak cukru i kawy. Czysty determinizm jest zresztą również absurdalny. Gdyby było inaczej, wystarczyłoby twierdzenie prawdziwe, aby idąc od wniosku do wniosku dojść do pełnej prawdy. Ponieważ tak nie jest, to albo nigdy nie wypowiedzieliśmy ani jednego prawdziwego twierdzenia, w tym również zakładającego determinizm, albo zdarza nam się mówić prawdę, ale bez konsekwencji, a wówczas determinizm jest fałszywy. Niemniej Marks miał swoje powody, obce czystej logice, aby prowadzić do uproszczeń tak arbitralnych.

Uznać, że dla człowieka zasadnicza jest determinacja ekonomiczna, to sprowadzić go do stosunków społecznych. Nie ma człowieka samotnego: oto bezsporne odkrycie XIX wieku. Z arbitralnej dedukcji wynika, że człowiek czuje się samotny w społeczeństwie tylko z przyczyn społecznych. Jeśli bowiem poczucie samotności tłumaczy się czymś, co jest poza człowiekiem, kieruje się go na drogę transcendencji. Tymczasem to, co społeczne, tylko człowieka ma za autora; a jeśli jeszcze dodać, że człowieka tworzy społeczność, transcendencja staje się niepotrzebna. Człowiek jest wówczas, jak chce Marks, „autorem i aktorem własnej historii”. Proroctwo Marksa jest rewolucyjne, ponieważ kończy ruch negacji zapoczątkowany przez filozofię oświecenia. Jakobini znieśli transcendencję Boga osobowego, ale zastąpili ją transcendencją zasad; Marks buduje ateizm współczesny, przekreślając transcendencję zasad. W 1789 wiarę zastąpił rozum. Ale ten rozum, ponieważ niewzruszony, jest też transcendentny. Marks, bardziej radykalny niż Hegel, obala transcendencję rozumu i wprowadza go do historii. Przedtem był mechanizmem regulującym, teraz jest zdobywcą. Marks idzie więc dalej niż Hegel; daje ponadto do zrozumienia, że uważa go za idealistę (którym Hegel nie jest, a w każdym razie nie bardziej niż Marks materialistą) o tyle, o ile jego królestwo ducha przywraca w pewien sposób wartość ponadhistoryczną. *Kapitał* podejmuje dialektykę panowania i niewoli, ale świadomość siebie zastępuje autonomią ekonomiczną, a ostateczne królestwo ducha przyjdzie komunizm. „Ateizm jest humanizmem pozbawionym praw udziałnych przez zniesienie religii, komunizm humanizmem pozbawionym praw udziałnych przez zniesienie własności prywatnej”. Alienacja religijna ma te same źródła co alienacja ekonomiczna. Z religią można skończyć, uwalniając człowieka całkowicie od jego determinacji materialnych. Rewolucja utożsamia się z ateizmem i z panowaniem człowieka.

Oto dlaczego Marks kładzie akcent na determinację ekonomiczną i społeczną. Jego osiągnięciem najbardziej płodnym jest ukazanie tego, co kryje się za wartościami formalnymi, którymi posługiwało się mieszczaństwo epoki. Marksowska teoria mistyfikacji wciąż jest prawomocna, ponieważ jest prawomocna uniwersalnie i dotyczy również mistyfikacji rewolucyjnych. Wolność, którą tak cenili sobie p.Thiers, była wolnością przywileju, utwierdzoną przez policję; rodzina opiewana przez dzienniki konserwatywne kwitła w warunkach społecznych, w których na wprost nadzy mężczyźni i kobiety spuszczały się do kopalń związani wspólnym sznurem; moralność miała za grunt robotniczą prostytutkę. To, że hipokryzja społeczeństwa miernoty i chciwości podporządkowała sobie, dla egoistycznych celów, żądania nakazane przez uczciwość i inteligencję, było nieszczęściem, które Marks, demaskator niezrównany, objawił z nieznaną przedtem siłą. Oskarżenie Marksa przyniosło później inne nadużycie, domagające się nowych oskarżeń. Niemniej trzeba wiedzieć i powiedzieć, gdzie jego źródło: we krwi zmiażdżonej insurekcji lyońskiej w 1834, w nikczemnym okrucieństwie moralistów z Wersalu w 1871. „Człowiek, który nie ma nic, jest dziś niczym”. Jeśli to twierdzenie przestało być prawdziwe, to było niemal doskonale prawdziwe w optymistycznym społeczeństwie XIX wieku. Skrajny upadek, do którego przywiodła ekonomia dobrobytu, musiał skłonić Marksa do wyznaczenia pierwszego miejsca stosunkom społecznym i ekonomicznym i jeszcze bardziej umocnić jego prorocstwo.

Pozwała to lepiej zrozumieć czysto ekonomiczne wyjaśnienie historii, którego podjął się Marks. Jeśli zasady kłamią, tylko rzeczywistość nędzy i pracy jest prawdą; jeśli można dowieść następnie, że ta rzeczywistość wystarczająco objaśnia przeszłość i przyszłość człowieka, zasady zostaną obalone na zawsze wraz ze społeczeństwem, które z nich korzysta. Oto przedsięwzięcie Marksa.

Człowiek narodził się wraz z produkcją i społeczeństwem. Niejednakowa jakość gruntów, mniej czy bardziej szybkie udoskonalenie środków produkcji, walka o życie rychło stworzyły nierówności społeczne, które przekształciły się w antagonizmy między produkcją a dystrybucją; a zatem w walkę klas. Te walki i antagonizmy są motorami historii. Niewolnictwo starożytne, niewola feudalna były etapami długiej drogi, która przywiodła do rzemiosł w wiekach klasycznych, kiedy wytwórca jest panem środków produkcji. Tymczasem otwarcie dróg światowych i odkrycie nowych rynków zbytu żąda produkcji mniej prowincjonalnej. Sprzeczność między sposobem produkcji a nowymi koniecznościami podziału zapowiada koniec drobnej wytwórczości rolnej i przemysłowej, rewolucja przemysłowa, wynalazek pary, konkurencja o rynki kończą się nieuniknieniem wywłaszczeniem drobnych posiadaczy i powstaniem wielkich manufaktur. Środki produkcji są w rękach tych, którzy mogli je kupić; prawdziwi wytwórcy, robotnicy, rozporządzają tylko siłą swych ramion, którą mogą sprzedać „człowiekowi z talarami”. Kapitalizm mieszczański oznacza więc oddzielenie produkującego od środków produkcji. Z tego antagonizmu narodzą się konieczne następstwa, które pozwolą Marksowi zapowiedzieć koniec wszystkich antagonizmów społecznych.

Zwróćmy uwagę, że na pierwszy rzut oka nie widać powodu, dla którego ustalona zasada walki dialektycznej klas mogłaby nagle przestać być prawdziwa. Albo jest prawdziwa zawsze, albo nie była prawdziwa nigdy. Marks mówi wyraźnie, że po rewolucji nie będzie klas, podobnie jak nie ma stanów po 1789 roku. Ale stany znikły, a nie znikły klasy i nic nie wskazuje na to, że po walce klas nie pojawią się inne antagonizmy społeczne. Niemniej istota marksistowskiego prorocstwa sprowadza się do tego stwierdzenia.

Schemat Marksowski jest znany. Marks, jak przedtem Adam Smith i Ricardo, określa wartość towaru poprzez pracę potrzebną do jego wytworzenia. Ilość pracy, sprzedana przez proletariusza kapitaliście, sama jest towarem; wartość towaru określona przez ilość pracy jest, inaczej mówiąc, wartością spożycia niezbędnego do wykonania pracy. Kapitalista, kupując ten towar, musi więc zapłacić dość temu, kto go sprzedaje, to znaczy robotnikowi, aby mógł się wyżywić i utrzymać. Ale jednocześnie wolno kapitaliście kazać mu pracować tak długo, jak długo będzie do tego zdolny; a zdolny jest długo i dłużej niż wypada łożyć na jego utrzymanie. Z dwunastogodzinnego dnia pracy połowa czasu wystarcza na wyprodukowanie wartości odpowiadającej wartości utrzymania; pozostałe

sześć godzin są bezpłatne, to wartość dodatkowa, która daje właściwy zysk kapitaliście. W interesie kapitalisty jest więc maksymalne wydłużenie pracy, a jeśli to niemożliwe, maksymalny wzrost wydajności pracy. O pierwszym rozstrzyga policja i okrucieństwo; o drugim organizacja pracy. Organizacja pracy prowadzi wprawdzie do jej podziału, a potem do użycia maszyny, która dehumanizuje człowieka. Z drugiej strony konkurencja o rynki zewnętrzne, konieczność coraz większych inwestycji, prowadzą do zjawisk takich, jak koncentracja i akumulacja. Mali kapitaliści są pożerani przez wielkich, którzy mogą, na przykład, dłużej utrzymać się przy cenach deficytowych. Coraz większa część zysku idzie na nowe maszyny i kumuluje się w nieruchomości części kapitału. Jedno i drugie przyspiesza ruinę klas średnich, które dołączają do proletariatu, i sprawia, że w coraz mniej licznych rękach skupiają się bogactwa wytworzone wyłącznie przez proletariuszy. Tak więc proletariatu przybywa, a im jest go więcej, tym jest mu gorzej. Kapitał stanowi teraz własność kilku panów, których rosnąca potęga opiera się na kradzieży. Ci zresztą, zachwiani wskutek powtarzających się kryzysów, przyciśnięci sprzecznościami systemu, nie mogą zapewnić utrzymania swoim niewolnikom, których los zależy teraz od miłosierdzia prywatnego albo oficjalnego. Nadchodzi wreszcie fatalny dzień, kiedy niezliczona armia uciskanych niewolników staje twarzą w twarz z garstką rozwścieczonych panów. Jest to dzień rewolucji. „Ruina burżuazji i zwycięstwo proletariatu są jednakowo nieuniknione”.

Ten sławny opis nie określa końca antagonizmów. Po zwycięstwie proletariatu walka o życie może zrodzić antagonizmy nowe. Dwa pojęcia pojawiają się zatem: jedno, ekonomiczne, mówi o identyczności rozwoju produkcji i społeczeństwa; drugie, doktrynalne, o misji proletariatu. Oba łączą się w tym, co można nazwać aktywnym fatalizmem Marksa.

Ta sama ewolucja ekonomiczna, która gromadzi kapitał w kilku rękach, czyni antagonizm bardziej okrutnym, a przy tym w pewnym sensie irrealnym. U najwyższego punktu rozwoju sił produkcyjnych wystarczy, zdawałoby się, prztyczek, żeby proletariat przejął środki produkcji, odebrane własności prywatnej i złączone w jedną wspólną i ogromną całość. Własność prywatną w rękach jednego właściciela od własności kolektywnej różni tylko istnienie tego właściciela. Nieuniknionym końcem kapitalizmu prywatnego jest rodzaj kapitalizmu państwowego, który wystarczy oddać w służbę wspólnoty, aby powstało społeczeństwo, gdzie kapitał i praca, odtąd ze sobą złączone, dają razem obfitość i sprawiedliwość. Mając na oku to szczęśliwe rozwiązanie, Marks stale podkreślał rewolucyjną rolę, jaką, nieświadomie co prawda, odgrywa burżuazja. Mówił o „prawie historycznym” kapitalizmu, źródle postępu i nędzy jednocześnie. W jego oczach misją historyczną i usprawiedliwieniem kapitału jest przygotowanie warunków dla wyższego sposobu produkcji. Sposób ten nie jest sam w sobie rewolucyjny, ale będzie ukoronowaniem rewolucji. Tylko baza produkcji burżuazyjnej jest rewolucyjna. Kiedy Marks zapewnia, że ludzkość stawia sobie jedynie takie zagadki, jakie potrafi rozwiązać, dowodzi zarazem, że rozstrzygnięcie problemu rewolucyjnego tkwi w zarodku w systemie kapitalistycznym. Zaleca więc raczej zgodę na państwo mieszczańskie, a nawet pomoc w jego kształtowaniu, niż powrót do produkcji mniej uprzemysłowionej. Proletariusze „mogą i powinni zaakceptować rewolucję burżuazyjną jako warunek rewolucji robotniczej”.

Marks jest więc prorokiem produkcji i wolno sądzić, że w tym właśnie punkcie daje systemowi miejsce przed rzeczywistością. Zawsze bronił Ricarda, ekonomisty kapitalizmu z Manchesteru, przed tymi, którzy oskarżali go, że chce produkcji dla niej samej („I słusznie!” wołał Marks), i chce jej, nie troszcząc się o ludzi. „W tym właśnie jego zasługa”, odpowiadał Marks równie beztrząsco jak Hegel. Cóż wreszcie znaczy ofiara z ludzi, jeśli ma służyć zbawieniu całej ludzkości! Postęp przypomina „tego strasznego boga pogańskiego, który chciał pić nektar tylko z czaszek zabitych wrogów”. Niemniej jest postępowaniem, które położy kres udręce po przemysłowej apokalipsie, w dniu pojednania.

Jeśli jednak proletariat nie może ani uniknąć rewolucji, ani nie zawładnąć środkami produkcji, czy potrafi przynajmniej skorzystać z nich dla dobra wszystkich? Gdzie jest gwarancja, że w nim samym nie narodzi się klasa, stany, antagonizmy? Gwarancja jest w Heglu. Proletariat musi skorzystać ze swoich bogactw dla dobra powszechnego. Nie tyle jest proletariatem, ile tym, co uniwersalne i przeciwne jednostkowemu, to znaczy kapitalizmowi. Antagonizm kapitału i proletariatu stanowi ostatnią fazę walki pomiędzy

jednostkowym i uniwersalnym, tej samej, która ożywia historyczną tragedię pana i niewolnika. Według idealnego schematu Marksa proletariatus obejmuje wszystkie klasy, pozostawiając na zewnątrz tylko garstkę panów, przedstawicieli „notorycznej zbrodni”, którą właśnie rewolucja zniszczy. Co więcej, kapitalizm, który przywiódł proletariusza do ostatecznego poniżenia, uwolnił go od wszelkich determinacji, mogących go odciąć od reszty ludzi. Proletariusz nie ma mc, ani własności, ani moralności, ani ojczyzny. Nie zależy mu więc na niczym, tylko na samym gatunku, którego odtąd jest nagim i nieubłagalnym przedstawicielem. Afirmuje wszystko i wszystkich, jeśli afirmuje siebie. Nie dlatego, że proletariusze są bogami, ale dlatego, że są sprowadzeni do najbardziej nieludzkiej doli. *„Tylko proletariusze, którym odjęto uznanie własnej osobowości, są zdolni do urzeczywistnienia pełnej afirmacji siebie”*.

Oto misja proletariatus: ze skrajnego upokorzenia wydobyć najwyższą godność. Dzięki swoim cierpieniom i walkom proletariatus jest ziemskim Chrystusem, który przynosi odkupienie za zbiorowy grzech alienacji. Wpierw nosiciel totalnej negacji, potem staje się heroldem ostatecznej afirmacji. *„Filozofia nie urzeczywistni się bez zniknięcia proletariatus, proletariatus nie wyzwoli się bez urzeczywistnienia się filozofii”*, a także: *„Proletariatus może istnieć tylko w zasięgu historii świata... Działanie komunistyczne może istnieć tylko jako realność historyczna o zasięgu światowym”*. Ale ten Chrystus jest jednocześnie mścicielem. Według Marksa dokonuje sądu, który własność prywatną sama na siebie wydała. *„Wszystkie domy są dziś naznaczone tajemniczym czerwonym krzyżem. Sędzią jest historia, proletariatus wykonawcą wyroku”*. Spełnienie jest więc nieuniknione. Kryzysy będą następowały po sobie,¹¹⁷ upadek proletariatus się pogłębi, jego liczba wzrośnie, aż nadejdzie kryzys powszechny, kiedy to zniknie świat wymiany, i historia, po najwyższym akcie przemocy, odrzuci wszelką przemoc. Królestwo ostateczne zostanie ustanowione.

Można zrozumieć, że ten fatalizm (podobnie jak myśl heglowska) doprowadził do rozwoju kwietyzmu politycznego ze strony marksistów takich jak Kautsky, dla którego równie mało jest w mocy proletariatus przywieść do rewolucji, jak w mocy burżuazji jej przeszkodzić. Nawet Lenin, który miał wybrać aktywizm doktryny, pisał w 1905 w stylu ekskomuniki: *„Szukanie wybawienia klasy robotniczej gdzie indziej niż w potężnym rozwoju kapitalizmu równa się myśli reakcyjnej”*.

Według Marksa ekonomia nie postępuje skokami i nie należy jej przyspieszać. Fałszem byłoby powiedzieć, że socjaliści-reformiści pozostali pod tym względem wierni Marksowi. Fatalizm wyklucza bowiem wszelkie reformy o tyle, o ile mogłyby one złagodzić okropności ewolucji i opóźnić w rezultacie nieuniknione rozwiązanie; stąd zgoda na wszystko, co powiększa robotniczą nędzę. Nie należy nic dawać robotnikowi, żeby pewnego dnia mógł otrzymać wszystko.

Niemniej Marks zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw kwietyzmu. Na władzę się nie czeka albo czeka się na nią nie wiadomo jak długo. Przychodzi dzień, „kiedy trzeba ją wziąć; jest to dzień dla czytelnika Marksa niejasny. Marks zaznacza, że społeczeństwo jest „historycznie zmuszone do przejścia przez robotniczą dyktaturę”, ale co się tyczy charakteru tej dyktatury, jego definicje nie zgadzają się ze sobą¹¹⁸. Potępił oczywiście państwo w sposób wyraźny, gdy mówił, że państwo i poddaństwo są nierozdzielne. Protestował jednak przeciw słusznemu spostrzeżeniu Bakunina, którego zdaniem pojęcie dyktatury tymczasowej jest sprzeczne z tym, co wiemy o naturze ludzkiej. Zdaniem Marksa natomiast prawdy dialektyczne górują nad psychologicznymi. Co mówiła dialektyka? Ze „zniesienie państwa ma sens tylko w komunizmie jako konieczny rezultat zniesienia klas, co automatycznie przekreśla potrzebę władzy organizowanej przez jedną klasę dla uciskania innej”. Zgodnie z uświęconą formułą rządy ludźmi ustąpią miejsca zarządzaniu przedmiotami. Dialektyka była więc tu jasna i usprawiedliwiała istnienie państwa proletariackiego tylko na czas niezbędny dla likwidacji czy integracji burżuazji.

Nieszczęściem proctwo i fatalizm upoważniają do innych wykładni. Jeśli nadejście królestwa jest pewne, cóż znaczą lata? Cierpienie nigdy nie jest tymczasowe dla kogoś, kto nie wierzy w przyszłość; sto lat cierpienie to czas ulotny dla tego, kto

¹¹⁷ Co dziesięć albo jedenaście lat, jak przewiduje Marks. Ale następstwo czasowe cykliw „będzie zmniejszać się stopniowo” (przyp. autora).

¹¹⁸ Michel Collinet w Tragedie da Marxisme wyróżnia u Marksa trzy rodzaje przejścia władzy przez proletariatus: republikę jakobińską w Maniéfecie komunistycznym, dyktaturę autorytarną w 18 Brumaire’a, rząd federalny i anarchistyczny w Wojnie domowej we Francji (przyp. autora).

twierdzi, że ostateczne królestwo nadejdzie w sto pierwszym. W perspektywie proroctwa nic się nie liczy. W każdym razie, gdy zniknie burżuazja, proletariusz ustanowi panowanie człowieka uniwersalnego u szczytu produkcji z samej tylko logiki rozwoju tej produkcji. Cóż znaczy, jeśli poprzez dyktaturę i gwałt? W nowej Jeruzalem, wypełnionej szumem cudownych maszyn, kto będzie pamiętał o krzyku zabijanego?

Złoty wiek u końca historii, powabnie złączony z apokalipsą, usprawiedliwia więc wszystko. Zastanawiając się nad niezwykłą ambicją marksizmu i jego niepoohamowanym kaznodziejstwem, można zrozumieć, że nadzieja tak wielka skłania do lekceważenia problemów, które zdają się drugorzędne. „Komunizm jako rzeczywiste przyznanie człowiekowi istoty człowieczeństwa przez człowieka i dla człowieka, jako powrót człowieka do siebie samego w postaci społecznej, to znaczy ludzkiej, powrót całkowity, świadomy i zachowujący wszystkie bogactwa wewnętrzne, ten komunizm, będąc pełnym naturalizmem, zbiega się z humanizmem: jest prawdziwym końcem sporu człowieka z naturą i człowieka z człowiekiem.., sporu esencji i egzystencji, obiektywizacji i afirmacji siebie, wolności i konieczności, jednostki i gatunku. Rozwiązuje zagadkę historii i wie o tym”. Tylko język ma tu pretensje naukowe. Jeśli idzie o treść, jaka różnica w porozumieniu z Fourierem, który zapowiada „żyzne pustynie, słodką wodę morską o smaku fiołków, wieczną wiosnę...”? Wieczną wiosnę ludzi oznajmia nam słowo pasterskie. I czegoż może w końcu pragnąć, czego spodziewa się człowiek bez Boga, jeśli nie królestwa człowieka? To tłumaczy trans adeptów. „W społeczeństwie, które nie zna lęku, łatwo zlekceważyć śmierć”, mówi jeden z nich. Niemniej— i tu kryje się prawdziwe potępienie naszego społeczeństwa — lęk przed śmiercią jest zbytkiem nieporównanie dostępniejszym dla próżniaka niż dla robotnika, który ulega uduszeniu podczas pracy. Każdy socjalizm jest utopijny, a naukowy przede wszystkim. Utopia zastępuje Boga przyszłością. Utożsamia przyszłość i moralność; jedyną moralnością jest to, co służy przyszłości. Dlatego utopia niemal zawsze była narzucona siłą i autorytarna¹¹⁹. Marks jako utopista nie różni się od swoich strasznych poprzedników, a część jego nauki usprawiedliwia następców.

Z pewnością słusznie zwracano uwagę na wymagania etyczne, które kryją się w marksowskiej utopii¹²⁰. One stanowią o wielkości Marksa i zanim przejdziemy do klęski marksizmu, trzeba o nich powiedzieć. Praca, jej niesprawiedliwe upokorzenia i głęboka godność, są w centrum jego refleksji. Powstawał przeciw uznaniu pracy za towar, a pracującego za przedmiot. Przypominał uprzywilejowanym, że ich przywileje nie są pochodzenia boskiego, ani własność dana im na wieczność. Sprawił, że nie mogli już cieszyć się czystym sumieniem i niezmaconym spokojem ci, co nie mieli do nich prawa, i z głębią niezrównaną oskarżał klasę, której zbrodnią nie tyle była władza, ile użycie jej dla celów miernego i pozbawionego szlachetności społeczeństwa. Marksowi zawdzięczamy myśl po dziś dzień rozpaczliwą — ale rozpacz więcej tu warta niż nadzieja — że upokarzająca praca nie jest życiem, choć wypełnia czas życia. Kto odtąd może spać spokojnie, wiedząc, że społeczeństwo czerpie swoje przyjemności z pracy milionów martwych dusz? Marks żądał dla pracującego prawdziwego bogactwa, którym nie są pieniądze, ale czas wolny lub twórczość, i było to żądanie ludzkiej jakości. To czyniąc, i trzeba to podkreślić z całą mocą, nie chciał dalszej degradacji, którą w jego imieniu narzucono człowiekowi.

Jego jasne i rozstrzygające zdanie na zawsze pozbawia triumfujących uczniów wielkości i ludzkości, które jemu przysługiwały naprawdę: „*Cel, który żąda niesprawiedliwych środków, nie jest celem sprawiedliwym*”.

Można tu odnaleźć tragedię Nietzschego. Ambicje, proroctwa są wielkoduszne i uniwersalne; doktryna ograniczająca sprowadzenie każdej wartości do historii upoważnia do najskrajniejszych konsekwencji. Marks wierzył, że historia przynajmniej u swego celu okaże się moralna i racjonalna. To jego utopia. Ale przeznaczeniem utopii, jak to wiedział, jest służyć cynizmowi; tego nie chciał. Zniszczył transcendencję, potem szedł drogą od faktu do obowiązku. Ale jedyną zasadą tego obowiązku jest fakt. Żądanie sprawiedliwości prowadzi do niesprawiedliwości, jeśli sprawiedliwość nie ma wprawdzie etycznego uzasadnienia. W przeciwnym razie zbrodnia staje się pewnego dnia obowiązkiem. Kiedy

119 Morelly, Babeuf, Godwin w gruncie rzeczy opisują społeczeństwa inkwizycyjne (przyp. autora).

120 Maximilien Rubel, Pages choisies pour une éthique socialiste (przyp. autora).

dobro i zło są uzależnione od czasu, zmieszane z wydarzeniami, nic nie jest już dobre albo złe, ale tylko przedwczesne albo przedawnione. Kto będzie decydował o tym, co dogodne, jeśli nie oportuniści? Osądzicie później, mówią uczniowie. Ale ofiar już nie będzie, żeby mogły osądzać. Dla ofiary jedyną wartością jest terażniejszość, bunt jedynym działaniem. Jeśli mesjanizm ma istnieć, nie może zważać na ofiary. Zapewne Marks tego nie chciał, ale na niego spada odpowiedzialność, którą trzeba rozważyć, ponieważ to on w imię rewolucji usprawiedliwia krwawą walkę przeciw wszystkim formom buntu.

KŁĘSKA PROROCTWA

Hegel dumnie kończy historię w 1807, saintsimoniści uważają, że konwulsje rewolucyjne w latach 1830—1848 są ostatnie. Comte umiera w 1857, przygotowując się do wstąpienia na kazalnicę, by głosić pozytywizm ludzkości, która wreszcie porzuciła swoje błędy. Marks z kolei z tym „samym ślepym romantyzmem” zapowiada bezklasowe społeczeństwo i rozstrzygnięcie historycznej zagadki. Bardziej jednak rozsądny, nie podaje daty. Niestety, jego proroctwo także opisywało bieg historii aż po godzinę spełnienia; i określało kierunek wydarzeń. Wydarzenia i fakty zapominały jednak o podporządkowaniu się jego syntezie; co tłumaczy, dlaczego trzeba je było przywoływać do posłuszeństwa siłą. Nade wszystko wszakże chodzi o to, że jeśli proroctwa wyrażają żywą nadzieję milionów ludzi, nie mogą bezkarnie ciągnąć się w nieskończoność. Nadchodzi czas, kiedy rozczarowanie przemienia cierpliwą nadzieję w furję, i ten sam cel, przywoływany ze wściekłością i uporem, dziko domagając się spełnienia, zmusza do szukania innych środków.

Ruch rewolucyjny z końcem XIX wieku i z początkiem XX, jak pierwsi chrześcijanie żył w oczekiwaniu końca świata i powtórnego przyjścia proletariackiego Chrystusa. Wiadomo, jak niezachwiane było poczucie przyjścia w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich. Jeszcze z końcem IV wieku pewien biskup z Afryki obliczył, że świat ma przed sobą zaledwie sto lat istnienia. Potem nastąpi królestwo niebieskie, na które bez ociągania się należy sobie zasłużyć. To poczucie, powszechne w I wieku naszej ery,¹²¹ tłumaczy obojętność pierwszych chrześcijan wobec problemów czysto teologicznych. Jeśli paruzja jest bliska, trzeba bardziej poświęcić się żarliwej wierze niż dobrym uczynkom i dogmatom. Aż po Klemensa¹²² i Tertuliana, przez więcej niż stulecie, literatura chrześcijańska nie interesuje się problemami teologii ani nie rozprawia subtelnie o uczynkach. Ale odkąd paruzja się oddala, trzeba jakoś ułożyć się z wiarą.

Wtedy pojawia się dewocja i katechizm. Ewangeliczne powtarzane przyjście nie nastąpiło; przyszedł św. Paweł i ustalił dogmat. Kościół nadaje teraz kształt wierze, która wprawdzie była jedynie dążeniem do przyszłego królestwa. Wszystko należało zorganizować, nawet męczeństwo, o którym zaświadczą zakony, nawet głoszenie Ewangelii, którą przykryją swymi szatami inkwizytorzy.

Podobny ruch narodził się z upadku rewolucyjnej paruzji. Cytowane już teksty Marksa dają właściwe wyobrażenie o płomiennych nadziejach rewolucyjnych umysłów. Mimo poszczególnych klęsk wiara tylko rosła, aż w 1917 znalazła się wobec urzeczywistnionych niemal marzeń. „Walczymy o bramy nieba”, wołał Liebknecht. W 1917 rewolucjoniści naprawdę wierzyli, że stoją przed tymi bramami. Proroctwo Róży Luksemburg stawało się ciałem: „Rewolucja wyprostuje się jutro na całą swoją wysokość i ku waszemu przerażeniu oznajmi głosem wszystkich trąb: byłam, jestem, będę”. Spartakus¹²³ był przekonany, że rewolucja znalazła się w stadium rozstrzygającym, skoro sam Marks mówił, że będzie to rewolucja rosyjska dopełniona zachodnią¹²⁴. Po rewolucji 1917 roku Niemcy sowieckie otworzyłyby rzeczywiście bramy nieba. Ale Spartakus został zmiążdżony, francuski strajk generalny w 1920 upadł, rewolucyjny ruch włoski zdławiono. Liebknecht przyznał wówczas, że rewolucja nie jest jeszcze dojrzała: „Czas jeszcze nie nadszedł”. Ale powiedział także, i widać z tego, że klęska może rozpalic wiarę aż po

121 O nieuchronności tego wydarzenia mówią: św. Marek, VIII, 39, XIII, 30; św. Mateusz, X, 23, XII, 27, 28, XXIV, 34; św. Łukasz, IX, 26, 27, XXI, 22, etc. (przyp. autora).

122 Chodzi o Klemensa z Aleksandrii (Titus Flavius Clemens), teologa i filozofa z przełomu II i III wieku (przyp. tłum.).

123 Jest to Spartakusbund, którego liderami byli Liebknecht i Róża Luksemburg (przyp. tłum.).

124 Wstęp do rosyjskiego wydania Manifestu komunistycznego (przyp. autora).

religijne uniesienie: „Na wielki głos ekonomicznego upadku, którego pomruki są coraz bliższe, śpiące oddziały proletariackie obudzą się jak na głos trąb Sądu Ostatecznego, trupy zamordowanych bojowników powstaną i zażądają rachunków od tych, na których ciąży przekleństwo”. Na razie on sam i Róża Luksemburg zostają zamordowani; Niemcy popadną w poddaństwo.

Rewolucja rosyjska jest sama, daleka od bram niebieskich, a przed nią apokalipsa, którą trzeba zorganizować. Paruzja oddała się jeszcze bardziej. Wiara pozostaje nietknięta, ale ciąży nad nią ogrom problemów i odkryć, których marksizm nie przewidział. Nowy kościół staje wobec nowego Galileusza: żeby zachować wiarę, zaprzeczy słońcu i pohańbi wolnego człowieka.

Co mówi w tej chwili Galileusz? Jakie są błędy proroctwa dowiedzione przez samą historię? Wiadomo, że rozwój ekonomiczny świata współczesnego zaprzecza pewnym postulatami Marksa. Jeśli rewolucja ma się dokonać u kresu dwóch nie kończących się równoległych, koncentracji kapitału i rozszerzania się proletariatu, nie dokona się czy też dokonać się nie może. Kapitał i proletariatusz jednak nie okazali wierności Marksowi. Tendencja, zaobserwowana w Anglii przemysłowej XIX wieku, w jednych wypadkach przestała istnieć, w innych się skomplikowała. Kryzysy ekonomiczne, które miały być coraz częstsze, są na odwrót, coraz rzadsze: kapitalizm poznał tajemnice planowania i przyczynił się do wzrostu państwa—molocha. Z drugiej strony, z powstaniem towarzystw akcyjnych kapitał zamiast się koncentrować, zrodził nową kategorię drobnych posiadaczy, których ostatnią troską jest zachęcanie do strajków. Małe przedsiębiorstwa w wielu wypadkach upadły wskutek konkurencji, jak to przewidział Marks; niemniej złożoność produkcji sprawiła, że wokół wielkich fabryk wyrosło mnóstwo małych warsztatów. W 1938 Ford ogłosił, że pięć tysięcy dwieście niezależnych warsztatów pracuje dla niego. Z czasem przybyło ich jeszcze. Ford, oczywiście, sprawował władzę nad wszystkimi. Istotne jednak jest to, że z tych małych przedsiębiorstw powstała społeczna warstwa pośrednia, która komplikuje schemat wymyślony przez Marksa. Co więcej, prawo koncentracji okazało się zupełnie fałszywe w ekonomii rolnej, którą Marks potraktował zbyt lekko. To ważna luka. Pod tym względem historia socjalizmu w naszym wieku może być uważana za walkę proletariatusz z klasą chłopską; przedłuża ona zeszlowieczną walkę ideologiczną pomiędzy socjalizmem autorytarnym t socjalizmem anarchistycznym, którego chłopskie i rzemieślnicze początki są oczywiste. Marks w materiale ideologicznym swego czasu miał więc dość elementów do refleksji nad kwestią chłopską. Ale wola stworzenia systemu przywiodła go do uproszczeń; te uproszczenia miały drogo kosztować kułaków — ponad pięć milionów wyjątków historycznych, które śmierć i deportacje rychło nagięły do reguły.

Podobne uproszczenie odwróciło Marksa, w wieku narodowości, od problemu narodowego. Uważał, że handel, wymiana, proletariatuszacja wreszcie obalą granice. Ale właśnie narodowe granice obaliły ideał proletariatuszki. Walka narodowości okazała się co najmniej tak samo ważna historycznie jak walka klas. Ze jednak narodu niepodobna całkowicie wytłumaczyć samą ekonomią, system wolał pominąć naród.

Proletariatusz ze swej strony także nie dopisał. Obawy Marksa sprawdziły się: reformizm i działalność związkowa przyniosły wzrost poziomu życia i poprawę warunków pracy. Daleko stąd jeszcze do sprawiedliwego rozwiązania problemu społecznego. Ale nędzna kondycja tkaczy angielskich ani nie stała się powszechna, ani gorsza, jak spodziewał się tego Marks, przeciwnie. Marks nie mógłby dziś nad tym boleć; popełnił zresztą inny błąd w swoich przewidywaniach. Najskuteczniejszą działalność rewolucyjną czy związkową zawsze prowadziły elity robotnicze, których nie zdołał wyjąłować głód. Oczywiście, nędza i jej skutki nadal pełniły tę samą rolę co za jego czasów; nie sprzyjały jednak rewolucji, ale poddaństwu, czego wbrew obserwacjom nie chciał uznać. W 1933 trzecią część Niemców stanowili bezrobotni. Społeczeństwo mieszczańskie musiało więc utrzymywać bezrobotnych, spełniając w ten sposób warunek Marksa, ale stawiany rewolucji. Nie jest dobrze, jeśli chleb przyszłym rewolucjonistom daje państwo. Ta sytuacja przymusowa przywiodła do innych, mniej przymusowych, ale dogodnych dla doktryny Hitlera.

Proletariatusz wreszcie nie powiększył się na miarę oczekiwań. Już same warunki produkcji przemysłowej, którą każdy marksista powinien był wspomagać, przyczyniły się do

znacznego wzrostu klasy średniej¹²⁵ i powstania nowej warstwy społecznej, to znaczy techników. Drogi Leninowi ideał społeczeństwa, w którym inżynier byłby jednocześnie robotnikiem, natrafił na opór faktów. Zasadnicze znaczenie ma tu fakt, że technika, podobnie jak nauka, skomplikowała się tak bardzo, iż pojedynczy człowiek nie zdoła ogarnąć wszystkich jej zasad i zastosowań. Fizyk dzisiejszy, na przykład, nie może w pełni orientować się w biologii. Zresztą i w fizyce nie może jednakowo opanować wszystkich jej działów. To samo dotyczy techniki. Odkąd wydajność pracy, przez burżuazję i marksistów uważana za dobro samo w sobie, wzrosła niebywale, podział pracy, którego zdaniem Marksa można by uniknąć, stał się nieunikniony. Każdy robotnik wykonuje pracę odrębną, nie znając planu ogólnego, którego jest ona częścią. Koordynatorzy prac z samej funkcji stali się więc warstwą o decydującym znaczeniu.

Burnham zapowiedział erę technokratów¹²⁶; rzeczą elementarnej sprawiedliwości jest przypomnieć, że przed siedemnastu laty Simone Wed opisała ją wyczerpująco¹²⁷ nie wyciągając wniosków Burnhama, które są nie do przyjęcia. Do dwóch tradycyjnych postaci ucisku — broni i pieniędzy — Simone Weil dodaje trzecią: ucisk poprzez funkcję.

„Można znieść opozycję między kupującym i sprzedającym pracę, nie znosząc opozycji między tymi, którzy rozporządzają maszyną, a tymi, którymi maszyna rozporządza”. Marksistowska idea zniesienia poniżającej opozycji między pracą umysłową a pracą fizyczną natknęła się na konieczności sławionej przez Marksa produkcji. Marks przewidział w *Kapitale* znaczenie „dyrektora” na szczeblu maksymalnej koncentracji kapitału; ale nie sądził, aby ta koncentracja mogła przetrwać po obaleniu własności prywatnej. Mówił, że podział pracy i własność prywatna znaczą to samo; historia dowiodła, że wprost przeciwnie. Idealny ustrój oparty na własności kolektywnej miała określać sprawiedliwość plus elektryfikacja; określa go elektryfikacja minus sprawiedliwość.

Idea misji proletariatu jak dotąd nie znalazła wcielenia w historii; w tym klęska przepowiedni Marksowskiej. Bankructwo II Międzynarodówki dowiodło, że proletariatu determinuje nie tylko jego kondycja ekonomiczna i że, wbrew sławetnej formule, ma on ojczyznę. Proletariat na ogół zaakceptował wojnę czy w niej uczestniczył i rad nierad miał swój udział w nacjonalistycznych szaleństwach naszego czasu. Marks uważał, że klasa robotnicza, zanim osiągnie triumf, zdobędzie wpierw status prawny i polityczny. Popełnił błąd, myśląc, że skrajna nędza, a zwłaszcza nędza przemysłowa, może prowadzić do dojrzałości politycznej. Pewne jest zresztą, że okiełznano zdolności rewolucyjne mas robotniczych, ucinając głowę rewolucji anarchistycznej podczas Komuny Paryskiej i po niej. Po 1872 marksizm mógł więc z łatwością zawładnąć ruchem robotniczym, zapewne dla swego znaczenia, ale też dlatego, że jedyna tradycja socjalistyczna, która mogła mu stawić czoło, została utopiona we krwi; wśród zbuntowanych w 1871 nie było marksistów. Państwa policyjne postarały się, aby rewolucyjna czystka trwała do dziś; sama rewolucja coraz bardziej zależy od jej własnych biurokratów i doktrynerów z jednej strony, od osłabionych i zdezorientowanych mas z drugiej. Kiedy posyła się na gilotynę elitę rewolucyjną, a Talleyranda pozostawia przy życiu, kto stawi opór Bonapartemu? Do tych racji historycznych dołączają się konieczności ekonomiczne. Trzeba czytać teksty Simone Weil o kondycji robotnika fabrycznego¹²⁸, żeby wiedzieć, do jakiego stopnia moralnego wyczerpania i milczącej rozpaczki może przywieść racjonalizacja pracy. Simone Weil ma słuszną rację mówiąc, że kondycja robotnika jest podwójnie nieludzka: po pierwsze z braku pieniędzy; po drugie z odjęcia mu godności: praca interesująca, twórcza, nawet źle opłacana, nie poniża. Socjalizm przemysłowy nie uczynił nic dla polepszenia tej kondycji, nie tknął bowiem zasady produkcji i organizacji pracy, przeciwnie, nawet ją zachwalał. Zaproponował robotnikowi uzasadnienie historyczne podobne temu, które przyrzeka niebiańskie szczęście konającemu w męce; nigdy nie ofiarował robotnikowi radości tworzenia. Kształt polityczny społeczeństwa nie wchodzi już tu w grę, liczą się tylko wyznania wiary w cywilizację techniczną, od której w jednakowym stopniu zależą kapitalizm i socjalizm. Myśl zajęta tym problemem ledwie dotyka nieszczęść robotnika.

Sama już tylko gra podziwianych przez Marksa sił ekonomicznych sprawiła, że

125 Pomiędzy 1920 a 1930, w okresie ogromnego wzrostu produkcji, w Stanach Zjednoczonych zmalała liczba hutników, gdy liczba związanych z metalurgią sprzedawców wzrosła niemal dwukrotnie (przyp. autora).

126 Zapewne mowa o krytycznej analizie marksizmu w książce Burnhama *Era organizatorów*, 1941 (przyp. tłum.).

127 *Allons-nous vers une révolution prolétarienne?* „*Revolution prolétarienne*”, 25 kwietnia 1933.

128 *La Condition ouvrière* (przyp. autora).

proletariat porzucił historyczne posłannictwo, którym tenże Marks go obarczył. Błąd Marksa jest wybaczalny, ponieważ w obliczu upodlenia klas rządzących człowiek, dbały o los cywilizacji, szuka instynktownie elit zastępczych. Mieszczaństwo rewolucyjne znalazło się u władzy w 1789, bo już ją miało. Prawo, jak mówi Jules Monnerot, spóźniło się w stosunku do faktu. Faktem zaś było, że mieszczaństwo rozporządzało punktami dowodzenia oraz nową potęgą, pieniądzem. Inaczej rzecz wyglądała z proletariatem, który rozporządzał tylko swoją nędzą i nadziejami; mieszczaństwo tę nędzę utwierdziło.

Opętane produkcją i potęgą materialną, nikczemniało coraz bardziej i z całą swoją organizacją nie mogło stworzyć elit¹²⁹; mogła to zrobić tylko krytyka organizacji mieszczańskiej i rozwój świadomości zbuntowanej. Tą drogą poszedł tylko syndykalizm rewolucyjny — Pelloutiera, Sorela; poprzez wykształcenie zawodowe i kulturę ogólną zmierzał do stworzenia nowych kadr, których brakowało i nadal brak światu. Ale niepodobna było dokonać tego w jeden dzień, a nowi panowie już czekali, by skorzystać z dzisiejszego nieszczęścia dla odległego szczęścia, zamiast od razu ulżyć, ile tylko możliwe, złej doli milionów ludzi. Socjaliści autorytarni orzekli, że historia posuwa się zbyt powoli; żeby ją przyspieszyć, należy posłannictwo proletariatu powierzyć garstce doktrynerów. Tym samym pierwsi temu posłannictwu zaprzeczyli. Nie przestało jednak istnieć: nie w tym sensie, który przydawał mu Marks, ale tak, jak istnieje posłannictwo każdej grupy ludzkiej, która potrafi sprawić, aby trud i cierpienie były i godne i owocne. Żeby jednak tak się stać mogło, należało zaufać wolności i spontaniczności robotników; socjalizm autorytarny przekreślił tę żywą wolność dla przyszłej wolności idealnej. Co czyniąc, czy chciał tego, czy nie chciał, umocnił niewolę kapitalizmu fabrycznego. W rezultacie przez sto pięćdziesiąt lat — wyjąwszy Paryż Komuny, ostatnią przystań rewolucji zbuntowanej — jedyne historyczne posłannictwo proletariatu polegało na tym, że był zdradzany. Proletariusze bili się i umierali, żeby dać władzę wojskowym albo intelektualistom, przyszłym wojskowym, którzy przynosili im kolejne zniewolenie. A jednak w tej walce była godność uznana przez wszystkich, z wyboru dzielących proletariacką nadzieję i nieszczęście; godność zdobyta wbrew szajce dawnych i nowych panów.

To ona przekreśla władców, ledwie ośmielają się z niej korzystać; i w pewien sposób zapowiada ich schyłek.

Przepowiednie ekonomiczne Marksa zakwestionowała więc sama rzeczywistość. Prawdziwa pozostaje natomiast koncepcja społeczeństwa, coraz bardziej określanego przez rytm produkcji, zgodna z ideologią mieszczańską. Iluzje mieszczańskie dotyczące nauki i postępu technicznego, podzielane przez socjalistów autorytarnych, dały początek cywilizacji pogromców maszyny; tę cywilizację konkurencja i przewagi mogą rozbić na dwa wrogie bloki, podległe wszakże tym samym prawom: akumulacji kapitału, zracjonalizowanej i wciąż rosnącej produkcji. Różnica polityczna, zależna od większej czy mniejszej wszechmocy państwa, jest znaczna, ale może być zredukowana przez rozwój ekonomiczny. Tylko różnica moralna, a więc formalnie traktowana cnota przeciwstawiona cynizmowi historycznemu, wydaje się niewzruszona. Niemniej imperatyw produkcji góruje w obu przypadkach; w planie ekonomicznym nie różnią się od siebie niczym¹³⁰.

W każdym razie, jeśli imperatywowi ekonomicznemu nie sposób dziś zaprzeczyć¹³¹ to jego konsekwencje są inne od przewidywanych przez Marksa. Ekonomicznie kapitalizm jest ciemną w wyniku akumulacji. Kapitalizm uciska przez to, czym jest, akumuluje, żeby urosło to, czym jest, i eksploatuje tym bardziej, im bardziej akumuluje. To koło piekielne miała, zdaniem Marksa, zniweczyć rewolucja. Akumulacja będzie konieczna w niewielkim tylko stopniu, jako zabezpieczenie dóbr społecznych.

Ale rewolucja uprzemysławia się z kolei sama i widać jasno, że akumulacja nie zależy od kapitalizmu, lecz od techniki: maszyna przyzywa maszynę. Każda walcząca zbiorowość musi akumulować zamiast rozdzielać dochody. Akumuluje dla własnego wzrostu i wzrostu swej potęgi. Czy jest to zbiorowość burżuazyjna czy socjalistyczna,

129 Lenin pierwszy zresztą zwrócił na to uwagę, ale bez cienia gorczy. Jeśli jego wypowiedź jest straszna dla rewolucyjnych nadziei, to jeszcze straszniejsza jest dla niego samego. Ośmielił się bowiem powiedzieć, że masy łatwo zaakceptują jego centralizm biurokratyczny i dyktatorski: „Proletariatowi łatwiej jest zgodzić się na dyscyplinę i organizację, ponieważ przeszedł przez szkołę fabryki” (przyp. autora).

130 Zauważmy, że wydajność pracy jest szkodliwa tylko wówczas, gdy stanowi cel: jako środek może być wyzwolicielska (przyp. autora).

131 Choć można to zrobić w odniesieniu do wszystkich epok, aż po wiek XVIII, w których dostrzegał go Marks. Przykłady historyczne, kiedy konflikty form cywilizacji nie przyniosły postępu w porządku produkcji: zniszczenie społeczeństwa mykeńskiego, inwazja barbarzyńców na Rzym, wygnanie Maurów z Hiszpanii. eksterminacja albigensów, etc. (przyp. autora).

potęga przede wszystkim: sprawiedliwość może poczekać. Potęga przeciwstawia się jednak innym potęgom. Wyposaża się i zbroi, ponieważ inni wyposażają się i zbroją. Nie ustaje w akumulacji i nie ustanie nigdy, chyba że w dniu, kiedy zawładnie całym światem. W tym celu musi prowadzić wojny. Na razie proletariusz otrzymuje to tylko, co ledwie wystarcza mu na życie. Rewolucja musi zbudować, ogromnym kosztem ludzi, przemysłowe i kapitalistyczne stadium pośrednie, którego domaga się jej własny system. Rentę zastępuje trud człowieka. Niewolnictwo jest teraz powszechne, bramy nieba nadal zamknięte. Takie jest prawo ekonomiczne świata żyjącego kultem produkcji, a jego rzeczywistość jeszcze bardziej krwawa niż prawo. Rewolucja, która znalazła się w ślepym zaułku, dokąd wepchnęli ją mieszczańscy wrogowie i nihilistyczni wyznawcy, oznacza niewolę. Jeśli nie zmieni zasady i drogi, czekają ją tylko niewolnicze i krwawo tłumione bunty albo spełnienie odrażających nadziei na samobójstwo atomowe. Wola potęgi, nihilistyczna walka o panowanie i władzę, zmiotły marksistowską utopię, a nawet więcej: stała się faktem historycznym, pożytkowanym jak wszystkie inne. Ona, która chciała władać historią, zagubiła się w historii; która chciała sobie podporządkować wszystkie środki, sama stała się środkiem, przedmiotem cynicznej manipulacji w imię najbanalniejszego i najbardziej krwawego z celów. Nieprzerwany rozwój produkcji nie zrujnował systemu kapitalistycznego na rzecz rewolucji; zrujnował tak samo społeczeństwo burżuazyjne jak rewolucyjne na rzecz bóstwa o gębie potęgi.

Jakim sposobem socjalizm, we własnym przekonaniu naukowy, mógł natrafić na tak wielki opór faktów? Odpowiedź jest prosta: nie był naukowy. Jego klęskę spowodowała metoda dość dwuznaczna, aby łączyć determinizm i prorocstwo, dialektykę i dogmat. Jeśli duch jest odbiciem zjawisk, może wyprzedzać je tylko hipotetycznie. Jeśli teorię określa ekonomia, teoria może opisywać przeszłość produkcji, ale nie jej przyszłość, tylko prawdopodobną. Zadaniem materializmu historycznego może być wyłącznie krytyka społeczeństwa obecnego, przyszłego dotyczą jedynie supozycje. Czy nie dlatego zresztą fundamentalne dzieło Marksa nazywa się *Kapitał*, a nie *Rewolucja*? Marks i marksiści przewidywali przyszłość i zapowiadali komunizm wbrew własnym postulatam i metodzie naukowej.

Zapowiedź mogła być naukowa tylko odrzucając absolutyzowane prorocstwo. Toteż marksizm nie jest naukowy; w najlepszym razie jest scjentystyczny. Ukazuje przepaść między rozumem, którym posługuje się nauka, płodnym narzędziem badań, myśli, a nawet buntu, i rozumem historycznym, pomysłem ideologii niemieckiej, negującym wszelką zasadę. Rozum historyczny nie ocenia świata zgodnie z właściwą rozumowi funkcją; kieruje światem, roszcząc sobie prawo do jego oceny. To pedagog i zdobywca jednocześnie. Za tym tajemniczym opisem kryje się bardzo prosta prawda. Jeśli redukuje się człowieka do historii, nie ma innego wyboru, jak pograżyć się w jej oszalałym zgiełku i furii lub przydać jej form rozumnych. Dzieje nihilizmu współczesnego są więc nieustającym mozołem, aby siłami człowieka, czy po prostu siłą, narzucić historii porządek, którego jej nie dostaje. Pseudorozum utożsamia się w końcu z podstępem i strategią, czekając przyjscia ideologicznego imperium. Co ma tu do roboty nauka? Rozum nie interesuje się podbojem. Skrupuły naukowe nie przydają się przy tworzeniu historii; przeciwnie, obiektywizm uczonego odbiera mu tutaj wszelkie szanse. Rozum nie nawraca, a jeśli to czyni, przestaje być rozumem. Dlatego rozum historyczny jest irracjonalny i romantyczny; czasem przywodzi na myśl systematyczność w obsesji, kiedy indziej słowo mistyczne.

Naukowe w marksizmie jest tylko odrzucenie mitów i ukazanie najbardziej bezwzględnych interesów. Ale i tu naukowość Marksa jest nie większa niż La Rochefoucaulda; zresztą ją także porzuca, gdy wkracza na ziemię prorocstwa. Nic dziwnego więc, że dla przydania marksizmowi naukowości i utrzymania tej fikcji, pożytecznej w wieku nauki, należało wpierv naukę nawrócić na marksizm terrorem. Postęp wiedzy od czasów Marksa sprowadza się, najogólniej biorąc, do zastąpienia determinizmu i prymitywnego systemu mechanistycznego probabilizmem. Marks pisał do Engelsa, że teoria Darwina jest podstawą ich teorii. Żeby więc marksizm mógł się ostać, należałoby zaprzeczyć odkryciom biologicznym po Darwinie. Ponieważ te odkrycia, wbrew determinizmowi, polegały na wprowadzeniu pojęcia przypadku do biologii, trzeba było polecić Łysence, by zdyscyplinował chromosomy i dowiódł wartości elementarnego

determinizmu. Jest to śmieszne. Ale wystarczy dać p. Homais policję, a przestanie być śmieszny: oto wiek XX. Wiek XX musiał ponadto zaprzeczyć zasadzie indeterminizmu w fizyce, względności, teorii kwantów¹³², wreszcie generalnym tendencjom nauki współczesnej. Marksizm jest dziś naukowy przeciwko Heisenbergowi, Bohrowi, Einsteinowi i największym uczonym naszych czasów. Zasada, która oddaje naukę W służbę prorocstwa, nie jest czymś nieznanym. Nazywa się zasadą autorytetu; to ona kieruje Kościołami, kiedy chcą podporządkować rozum martwej wierze, a wolną inteligencję władzy świeckiej¹³³.

I wreszcie: z prorocstwa Marksa, które ma przeciw sobie dwie swoje zasady, ekonomię i naukę, pozostała tylko zapowiedź bardzo odległego wydarzenia.

Marksieści mogą powoływać się jedynie na przydługie etapy i zapewniać, że w dniu jeszcze niewidocznym cel wszystko usprawiedliwi. Inaczej mówiąc, jesteśmy w czyścicu i przyrzeka się nam, że nie będziemy w piekle. Problem, który pojawia się teraz, jest jeszcze innego porządku. Jeśli przy sprzyjającym rozwoju ekonomicznym walka jednej czy dwóch generacji wystarczy, aby powstało społeczeństwo bezklasowe, człowiek rozumie swoją ofiarę: przyszłość ma dla niego konkretną twarz, na przykład jego wnuka. Ale jeśli nie dość ofiar kilku pokoleń i walki bez końca, tysiąc razy bardziej niszczycielskie, są nieuniknione, trzeba pewności wiary, żeby zgodzić się na śmierć i zadawanie śmierci. Tyle tylko, że ta nowa wiara nie ma większego oparcia w rozumowych uzasadnieniach niż poprzednie.

Jak wyobrazić sobie kres historii? Marks odszedł tu od Hegla. Powiedział dość niejasno, że komunizm jest tylko koniecznym kształtem ludzkiej przyszłości, ale nie całą przyszłością. Otóż komunizm albo nie kończy historii sprzeczności i cierpień: nie wiadomo wówczas, jak usprawiedliwić tyle wysiłków i ofiar; albo ją kończy i ciąg dalszy historii można sobie wyobrazić jedynie jako marsz ku doskonałemu społeczeństwu. Tu w opisie pretendującym do naukowości pojawia się arbitralne pojęcie mistyczne. Ostateczne zniszczenie ekonomii politycznej, ulubiony temat Marksa i Engelsa, oznacza kres wszelkich cierpień: ekonomia zbiega się z trudem i nieszczęściem, które znikną wraz z historią. Jesteśmy w Edenie.

Problem nie stanie się jaśniejszy, jeśli powiemy, że nie chodzi o kres historii, ale o skok w inną historię: inną możemy sobie wyobrazić tylko na wzór własnej; dla nas obie są jedną. Ta nowa zresztą ukazuje tę samą alternatywę: albo nie rozstrzyga sprzeczności i będziemy cierpieć, umierać i zabijać niemal po nic; albo je rozstrzyga i praktycznie kończy całą historię. W tym stadium uzasadnieniem marksizmu jest królestwo ostateczne.

Czy takie królestwo ma sens? Owszem, w świecie sakralnym, jeśli uznać postulat religijny. Świat został stworzony, czeka go kres; Adam opuścił Eden, ludzkość do niego powróci. Nie ma sensu w świecie historycznym, jeśli uznać postulat dialektyczny. Poprawnie stosowana dialektyka nie może jednak i nie powinna ustać¹³⁴. Przeciwnie terminy sytuacji historycznej mogą sobie wzajem przeczyć w nowej syntezie: ale nie ma powodu, dla którego ta synteza byłaby wyższego rzędu niż poprzednie; albo raczej nie ma powodu, aby arbitralnie kłaść kres dialektyce, wprowadzając do niej z zewnątrz sąd wartościujący. Jeśli bezklasowe społeczeństwo kończy historię, to społeczeństwo kapitalistyczne jest rzeczywiście wyższe od feudalnego o tyle, o ile bardziej przybliża społeczeństwo bezklasowe. Przyjmując wszakże postulat dialektyczny, nie można przyjąć go częściowo. Podobnie, jeśli po społeczeństwie stanowym przyszło społeczeństwo klasowe, należy powiedzieć, że po społeczeństwie klasowym przyjdzie społeczeństwo bezklasowe, ale ożywione nowym, nieznanym jeszcze antagonizmem. Ruch, któremu odmawia się początku, nie może mieć końca. „Jeśli socjalizm — powiada eseista anarchistyczny¹³⁵ — jest wiecznym stawianiem się, jego środki są jego celem”. Rzeczywiście, są tylko środki, które nie dają innej gwarancji jak obca stawianiu się wartość. W tym rozumieniu można słusznie zauważyć, że dialektyka nie jest i nie może

132 Roger Caillois (Critique du Marxisme) zwrócił uwagę, że stalinizm odrzuca teorię kwantów, ale korzysta z wywodzącej się z tej teorii atomistyki (przyp. autora).

133 Por. Jean Grenier, Essai sur l'Esprit d'orthodoxie; po piętnastu latach ta książka nie straciła nic ze swej aktualności (przyp. autora).

134 Por. doskonały tekst Jules Monnerota w Sociologie du communisme, część III (przyp. autora).

135 Ernestan, Le Socialisme et la Liberté (przyp. autora).

być rewolucyjna. Z naszego punktu widzenia jest tylko nihilistyczna; to ruch, który przeczy wszystkiemu, co nie jest nim samym.

Nie ma więc tu żadnej racji, aby wyobrazić sobie koniec historii. A jednak jest on jedynym uzasadnieniem ofiar, których od ludzkości domaga się marksizm. I nie ma żadnych podstaw, prócz *petitio principii*, które pozwala wprowadzić do historii — królestwa uznanego za jedyne i wystarczające — obcą historii wartość.

Ponieważ ta wartość jest jednocześnie obca moralności, nie może kierować postępowaniem. Stanowi dogmat: człowiek przyjmuje go w rozpaczliwym odruchu myśli dławiącej się w samotności czy w nihilizmie, albo dlatego, że został mu narzucony przez tych, którzy czerpią z niego korzyści. Koniec historii nie jest wartością przykładową i doskonałą; jest arbitralną zasadą terrorystyczną.

Marks przyznawał, że wszystkie poprzednie rewolucje kończyły się klęską; zapowiedziana przez niego miała być zwycięstwem ostatecznym. Ruch robotniczy żył jego pewnością, której fakty przeczyły bez przerwy; czas już spokojnie obalić to kłamstwo. W miarę jak oddalała się paruzja, królestwo ostateczne, którego racje słabły, stało się artykułem wiary. Jedyną wartością świata marksistowskiego, wbrew Marksowi, jest teraz dogmat narzucony całemu ideologicznemu imperium. Królestwo celów, podobnie jak odwieczna moralność i królestwo niebieskie, służy społecznej mistyfikacji. Elie Halevy¹³⁶ powiedział, że nie potrafi rozstrzygnąć, czy socjalizm doprowadzi do powstania uniwersalnej republiki szwajcarskiej, czy do cezaryzmu europejskiego. Dziś jesteśmy lepiej poinformowani. Proroctwa Nietzschego są uzasadnione przynajmniej w tym punkcie. Marksizm, wbrew samemu sobie, i w rezultacie nieuniknionej logiki, odznacza się cezaryzmem intelektualnym, który trzeba nam wreszcie opisać. Ostatni przedstawiciel walki sprawiedliwości i łaski ponosi odpowiedzialność za walkę sprawiedliwości i prawdy, choć jej nie chciał. Jak żyć bez łaski: oto problem XIX wieku. „Żyć sprawiedliwością”, odpowiedzieli ci wszyscy, którzy odrzucali nihilizm absolutny. Ludom, które zwątpiły w królestwo niebieskie, przyrzekali królestwo człowieka. Ta przepowiednia nabierała coraz większego przyspieszenia, aż z końcem XIX wieku stała się czystą wizją i przekonania oddała w służbę utopii.

Tymczasem królestwo się oddaliło, straszne wojny spustoszyły starą ziemię, krew zbuntowanych pokryła mury miast, a wolność nie postąpiła o krok. Problem XX wieku, za który oddali życie terroryści w 1905 i który rozdziera świat współczesny, jest coraz bardziej określony: jak żyć bez łaski i bez sprawiedliwości?

Na to pytanie nie odpowiedział bunt, lecz nihilizm. Tylko on mówił dotąd, powracając do formuły romantycznych buntowników: „W szaleństwie”. Szaleństwo historyczne nazywa się potęgą. Wola potęgi przyszła na miejsce woli sprawiedliwości, wpierv udając, że się z nią utożsamia, potem odsyłając ją gdzieś na koniec historii, kiedy na ziemi nic już nie pozostanie do zdobycia. Konsekwencja ideologiczna zwyciężyła ekonomiczną: historia komunizmu rosyjskiego zadaje kłam jej zasadom. U końca tej długiej drogi odnajdujemy bunt metafizyczny, który tym razem idzie w zgiełku broni i hasła, niepomny na swoje prawdy, dławiąc samotność pośród uzbrojonych tłumów, przysłaniając negację upartą scholastyką, obrócony ku przyszłości, swemu jedynemu teraz bóstwu, ale oddzielony od niej narodami, które trzeba pokonać, i kontynentami, które trzeba podbić. Mając czyn za jedyne uzasadnienie, a królestwo człowieka za alibi, zaczął już budować swój warowny obóz na wschodzie Europy, naprzeciw innych warownych obozów.

KRÓLESTWO CELÓW¹³⁷

Marks nie wyobrażał sobie tak przerażającej apoteozy. Ani Lenin, choć uczynił decydujący krok ku wojskowemu imperium. Równie dobry strateg, jak mierny filozof, zajął się wpierv problemem władzy. Zauważmy od razu, że fałszem jest mówić o jakobinizmie Lenina.

Tylko jego idea frakcji agitatorów i rewolucjonistów jest jakobińska. Jakobini wierzyli w zasady i w cnotę; zginęli, ponieważ im zaprzeczyli. Lenin wierzy tylko w rewolucję i w

¹³⁶ Pisarz polityczny i historyk (1870—1937), autor m.in. *studium Formation du radicalisme philosophique* (przyp. tłum.).

¹³⁷ Ten tytuł nie przypadkiem zapewne kojarzy się z „państwem celów” (*Reich der Zwecke*) z *Uzasadnienia metafizyki moralności* Kanta (przyp. tłum.).

cnotę skuteczności. „Musimy być gotowi do wszystkich ofiar, posługiwać się, jeśli trzeba, podstępem, chytrą, metodą nielegalną, zatajać każdą prawdę, aby przeniknąć do syndykatów... i mimo wszystko spełnić w nich komunistyczne zadanie”. Walka przeciw moralności apriorycznej, rozpoczęta przez Hegla i Marksa, powraca u Lenina w jego krytyce nieskutecznych postaw rewolucyjnych. U końca tych poczyną jest imperium.

Jeśli wziąć pod uwagę dwie prace Lenina, jedną u początków¹³⁸, drugą u końca¹³⁹ jego kariery agitatora, uderza bezlitosna walka z emocjonalnymi formami działania rewolucyjnego. Chciał wygnać moralność z rewolucji, ponieważ sądził, i słusznie, że władzy rewolucyjnej nie wprowadza się w poszanowaniu Dziesięciorga Przykazań. Kiedy po pierwszych doświadczeniach zjawia się na scenie historii, gdzie miał odegrać tak wielką rolę, i widać z jak naturalną swobodą bierze władzę nad światem, który przygotowała ideologia i ekonomia ubiegłego wieku, wydaje się pierwszym człowiekiem nowej epoki. Obojętny na ból, nostalgię, moralność, zabiera się do kierowania, szuka najlepszego sposobu, orzeka, że ta i ta cnota jest stosowna dla przywódcy historii, a tamta nie jest. Z początku porusza się trochę po omacku, waha się, niepewny czy Rosja nie powinna wprawdzie przejść przez stadium kapitalistyczne i przemysłowe. Ale taki wybór oznaczałby zwątpienie w rewolucję w Rosji. Jest Rosjaninem, jego zadanie to rewolucja rosyjska. Odrzuca więc fatalizm ekonomiczny i zaczyna działać. Od 1902 głosi niedwuznacznie, że robotnicy sami nie wypracują ideologii niezależnej.

Przekreśla spontaniczność mas. Doktryna socjalistyczna zakłada niezbędność podstaw naukowych, które mogą stworzyć tylko inteligenci. Kiedy mówi, że należy znieść wszelkie rozróżnienia między robotnikami i inteligencją, znaczy to, że można nie być proletariuszem, a znać lepiej niż proletariusz interesy proletariatu. Gratuluje Lassalle'owi, że gorliwie zwalcza spontaniczność mas. „Teoria — powiada — powinna podporządkować sobie spontaniczność”¹⁴⁰. Jasno mówiąc, znaczy to, że rewolucja potrzebuje przywódców, i to przywódców teoretyków.

Walczy z reformizmem, ponieważ reformizm rozładuje rewolucyjną siłę, i z terroryzmem¹⁴¹ bo jest równie przykładowy jak nieskuteczny. Zanim rewolucja stanie się ekonomiczna czy emocjonalna, jest militarna. Aż do dnia jej wybuchu akcja rewolucyjna i strategia to jedno. Wrogiem jest samowładztwo ze swoją główną siłą, profesjonalną policją polityczną. Wniosek stąd prosty: „Walka z policją polityczną żąda uzdolnień specjalnych, żąda profesjonalnych rewolucjonistów”. Rewolucja będzie miała swoich zawodowców obok mas, które zostaną powołane, gdy przyjdzie pora; zanim jednak przystąpi się do organizacji mas, trzeba zorganizować agitatorów. Siatka agentów, jak nazywa ich Lenin, zapowiadając panowanie społeczności sekretnej, zakonu rewolucji: „My jesteśmy Młodoturcy rewolucji i trochę jezuitów”, oświadcza. Od tej chwili proletariatu nie ma już żadnej misji do spełnienia. Jest środkiem potężnym, i nie jedynym, w rękach rewolucyjnych ascetów¹⁴².

Problem przejęcia władzy pociąga za sobą problem państwa. *Państwo i rewolucja* mówi o tym w sposób równie zdumiewający jak sprzeczny. Lenin posługuje się tu swoją ulubioną metodą, to znaczy autorytetami.

Z pomocą Marksa i Engelsa powstaje na wszelki reformizm, który chciałby posłużyć się państwem burżuazyjnym, opartym na dominacji jednej klasy nad inną. Państwo burżuazyjne wspiera się na policji i wojsku, ponieważ jest przede wszystkim narzędziem ucisku. Odzwierciedla antagonizm klas i konieczność redukcji tego antagonizmu równocześnie. Jego władza jego godna pogardy. „Przywódcą wojskowy cywilizowanego państwa może tylko zazdrościć klanowemu wodzowi społeczności patriarchalnej, którego otacza szacunek prawdziwy, nie zaś wymuszony batem”. Engels ustalił zresztą, że pojęcie państwa i wolnego społeczeństwa są ze sobą nie do pogodzenia. „Klasy znikną równie nieuniknienie, jak się pojawiły. Ze zniknięciem klas nieuniknienie zniknie państwo. Społeczeństwo, które zorganizuje na nowo produkcję w oparciu o wolny i równy związek wytwórców, odeśle maszynę państwową do właściwego dla niej miejsca: jest nim muzeum starożytności, gdzie spocznie obok kołowrotka i topora z brązu”.

Te cytaty wyjaśniają, dlaczego roztargnieni czytelnicy uznali *Państwo i rewolucję* za

138 *Co robić?* 1902 (przyp. autora).

139 *Państwo i rewolucja*, 1917 (przyp. autora).

140 Podobnie Marks: „Nie ma znaczenia, co ten czy inny proletariusz lub cały proletariatu wyobraża sobie, że jest celem proletariatu” (przyp. autora).

141 Jak wiadomo, starszy brat Lenina wybrał terroryzm i został powieszony (przyp. autora).

142 Już Heine nazywał socjalistów „nowymi purytanami”. Purytanizm i rewolucja historycznie idą ze sobą w parze (przyp. autora).

świadectwo anarchistycznych skłonności Lenina i załamywali ręce, widząc osobliwych spadkobierców doktryny tak bardzo surowej dla wojska, policji, bata i biurokracji. Jeśli jednak poglądy Lenina mają być dobrze zrozumiane, nie należy nigdy zapominać o strategii. Tezy Engelsa o zniknięciu państwa burżuazyjnego broni tak energicznie dlatego, że z jednej strony chce się przeciwstawić „ekonomizmowi” Plechanowa i Kautsky’ego, z drugiej zaś dowieść, że rząd Kiereńskiego to rząd burżuazyjny, który należy obalić. Obalił go zresztą w miesiąc później.

Trzeba było też odpowiedzieć tym, którzy zarzucali rewolucji, że i ona musi mieć aparat administracji i ucisku. Tu również Marks i Engels służą Leninowi pomocą, by mógł wykazać, że państwo proletariackie nie będzie zorganizowane jak inne, z definicji bowiem wynika, że musi obumrzeć. „Odkąd nie ma uciskającej klasy społecznej... państwo przestaje być potrzebne. Pierwszy akt, który utwierdza państwo (proletariackie) jako przedstawiciela całego społeczeństwa — zawładnięcie środkami produkcji — jest jednocześnie ostatnim aktem państwa. Na miejsce rządów ludźmi przychodzi zarządzanie przedmiotami... Państwo nie zostaje obalone, ale zanika”. Wpierw państwo burżuazyjne zostaje zniesione przez proletariat, później, ale dopiero później, zanika państwo proletariackie. Dyktatura proletariatu jest konieczna: 1. żeby znieść resztki burżuazji; 2. żeby dokonać uspołecznienia środków produkcji. Ledwie te dwa zadania zostaną spełnione, dyktatura natychmiast ustaje.

W *Państwie i rewolucji* Lenin wychodzi więc z oczywistego założenia, że państwo umiera, gdy następuje uspołecznienie środków produkcji, nie ma już bowiem klasy wyzyskiwaczy. Niemniej w tym samym tekście uprawomocnia — już po uspołecznieniu środków produkcji — zachowanie na czas nieokreślony dyktatury jednej frakcji rewolucyjnej, której podporządkowana jest cała reszta ludu. Pamflet Lenina, który nieustannie odwołuje się do doświadczeń Komuny Paryskiej, przeczy całkowicie jej ideom federalistycznym i antyautorytarnym; przeciwstawia się również optymistycznym opisom Marksa i Engelsa. Powód jest prosty: Lenin nie zapomniał, że Komuna upadła. Co do metod tego zdumiewającego wywodu, to są one jeszcze prostsze: przy każdej nowej trudności, jaką napotyka rewolucja, przypisuje się dodatkowy atrybut państwu opisanemu przez Marksa. Dziesięć stron dalej Lenin zapewnia, bez najmniejszego przejścia, że władza jest niezbędna, aby zgnieść opór wyzyskiwaczy, „a także, by pokierować ogromną masą ludności, chłopstwem, drobnomieszczaństwem, półproletariatem przy wprowadzaniu socjalistycznej gospodarki”. Zwrot niewątpliwy: tymczasem państwo Marksa i Engelsa jest obarczone nową misją, która grozi mu długim życiem. Już tutaj widać sprzeczność między ustrojem stalinowskim a jego oficjalną filozofią. Bo albo ten ustrój stworzył socjalistyczne społeczeństwo bezklasowe i zachowanie ogromnego aparatu represji nie jest w rozumieniu marksistowskim uzasadnione, albo go nie stworzył, a zatem doktryna marksistowska jest błędna, w szczególności zaś uspołecznienie środków produkcji nie oznacza zniknięcia klas. Ustrój musi więc dokonać wyboru: albo oficjalna doktryna jest fałszywa; albo ustrój ją zdradził. I rzeczywiście: za sprawą Lenina, ale wbrew Marksowi, w Rosji zatriumfował Lassalle, wynalazca socjalizmu państwowego, do spółki skądinąd z Nieczajewem i Tkaczowem. Począwszy od tego momentu, historia wewnętrznych walk partyjnych w państwie Lenina i Stalina sprowadza się do walki demokracji robotniczej z wojskową i biurokratyczną dyktaturą oraz sprawiedliwości ze skutecznością.

Czytając pochwały Lenina pod adresem Komuny— funkcjonariusze wybieralni, podlegający odwołaniu, opłacani jak robotnicy, zastąpienie biurokracji przemysłowej przez bezpośredni zarząd robotniczy — przypuszczamy przez chwilę, że Lenin odnajdzie może drogę pojednania. Pojawia się nawet Lenin federalista, który uznaje instytucję komun i ich reprezentację. Ale pojmujemy wkrótce, że ten federalizm jest wychwalany o tyle, o ile oznacza zniesienie parlamentaryzmu. Wbrew wszelkiej historycznej prawdzie Lenin określa parlamentaryzm jako centralizm i natychmiast kładzie akcent na ideę dyktatury proletariatu, zarzucając anarchistom ich nieprzejednanie w kwestii państwa. Tu, w oparciu o Engelsa, pojawia się nowe twierdzenie, które uzasadnia zachowanie dyktatury proletariatu po uspołecznieniu, zniknięciu burżuazji jako klasy, a także po uzyskaniu możliwości kierowania masami. Zachowanie władzy ma teraz granice zakreślone przez warunki produkcji. Ostateczne zniknięcie państwa zbiegnie się na przykład z chwilą,

kiedy wszyscy otrzymają mieszkania za darmo. Oto wyniosła formuła komunizmu: „Każdemu według jego potrzeb”. Zanim to nastąpi, będzie istniało państwo.

Jak szybko nastąpi wyższe stadium komunizmu, kiedy każdy otrzyma wedle swoich potrzeb? „Tego nie wiemy i nie możemy wiedzieć... Nie mamy danych do rozstrzygnięcia problemu”. Dla większej jasności Lenin zapewnia, wciąż arbitralnie, że „żadnemu socjaliście nie przyszło jeszcze do głowy obiecywać nadejścia wyższego stadium komunizmu”. Można powiedzieć, że tu ostatecznie umiera wolność. Od rządów mas i pojęcia rewolucji proletariackiej przechodzi się wprawdzie do idei rewolucji realizowanej i kierowanej przez profesjonalnych agentów; następnie bezlitosna krytyka państwa łączy się z konieczną, ale tymczasową dyktaturą proletariatu sprawowaną przez przywódców; wreszcie oznajmia się, że nie sposób przewidzieć końca stanu tymczasowego, co więcej zaś, że nikt nigdy nie ośmielił się go obiecywać. W konsekwencji można znieść potem autonomię Rad, zdradzić Machnę i zmiażdżyć marynarzy z Kronsztadu.

Zapewne wiele twierdzeń Lenina, namiętnego wielbiciela sprawiedliwości, można przeciwstawić stalinizmowi; przede wszystkim pojęcie obumierania państwa. Nawet jeśli się zgodzić, że państwo proletariackie długo jeszcze może istnieć, musi przecież obumierać i w miarę tego coraz mniej stosować środki przymusu. Nie ulega wątpliwości, że Lenin uważał tę tendencję za nieuniknioną; zaprzeczyły mu fakty. Państwo proletariackie od trzydziestu lat z górą nie zdradza najmniejszych objawów postępującej anemii. Przeciwnie, prosperuje coraz lepiej. Z wykładu na uniwersytecie im. Swierdłowa, wygłoszonego w dwa lata później, wynika, że pod naciskiem wydarzeń zewnętrznych i wewnętrznych Lenin koniec państwa proletariackiego odłożył na czas nieokreślony. „Mając tę maszynę czy tę maczugę (państwo), zniesiemy wszelką eksploatację, a kiedy nie będzie już na świecie żadnej możliwości wyzysku, żadnych właścicieli ziemi i fabryk, żadnych ludzi obżerających się pod bokiem głodnych, wówczas, i tylko wówczas, odłożymy tę maszynę do lamusa. Odtąd nie będzie ani państwa, ani wyzysku”. A zatem, jak długo będzie na ziemi, nie tylko w danym społeczeństwie, choć jeden uciskany i jeden właściciel, państwo będzie istniało. Będzie też musiało rosnąć, aby kolejno zwalczać wszystkie niesprawiedliwości i wszystkie rządy niesprawiedliwości, narody uparcie burżuazyjne, ludy ślepe na własny interes. A kiedy na ziemi, wreszcie podbitej i oczyszczonej z przeciwników, ostatnia nieprawość utonie w krwi sprawiedliwych i niesprawiedliwych, wówczas państwo u kresu potęgi, potworne bóstwo władające całym światem, grzecznie zniknie, pozostawiając ciche królestwo sprawiedliwości.

Pod naciskiem, skądinąd do przewidzenia, wrogich imperializmów rodzi się leninowski imperializm sprawiedliwości. Ale imperializm, choćby sprawiedliwości, nie ma innego celu jak władanie światem; przedtem jedynym wyjściem jest niesprawiedliwość. Doktryna utożsamia się teraz ostatecznie z prorocstwem. Dla odległej sprawiedliwości uprawomocnia niesprawiedliwość na cały czas historii i staje się mistyfikacją, której tak nienawidził Lenin. Obiecując cud, każe zgadzać się na niesprawiedliwość, zbrodnię i kłamstwo. Jeszcze więcej produkcji i jeszcze więcej władzy, nieprzerwana praca, nieustające cierpienie, ciągła wojna i nadejdzie chwila, kiedy powszechne niewolnictwo w totalnym imperium przemieni się cudownie w swoje przeciwieństwo:

w wolne życie w uniwersalnej republice. Pseudorewolucyjna mistyfikacja ma teraz swoją formułę: trzeba zabić każdą wolność, aby zdobyć imperium, a imperium stanie się kiedyś wolnością. Droga do jedności wiedzie przez totalność¹⁴³.

TOTALNOŚĆ I PROCES

Totalność to nic innego jak stary sen wierzących i zbuntowanych o wspólnej jedności, tyle tylko, że w planie horyzontalnym, bo na ziemi bez Boga. Odrzucenie każdej wartości oznacza teraz odrzucenie buntu, a w rezultacie zgodę na imperium i na niewolnictwo.

Krytyka wartości nie mogła oszczędzić wolności. Skoro raz już uznano, że z samych sił buntu nie narodzi się wolna jednostka, o której śnili romantycy, także wolność włączono do biegu historii. Stała się wolnością walki; aby istnieć, sama siebie musi tworzyć.

¹⁴³ Termin totalite zostaje tu w spolszczeniu zachowany, ponieważ we francuskim oznacza tak samo „całość”, jak „wszystko”, kantowską kategorię ilości; tym bardziej że autor zestawia „totalność” z „jednością” (unite, inną kategorią Kanta tego samego porządku (przyp. tłum.)).

Utożsamiona z dynamizmem historii, spełni się dopiero u jej końca, w państwie uniwersalnym. Przedtem każde jej zwycięstwo będzie zaprzeczone, a zatem daremne. Naród niemiecki uwalnia się od ucisku aliantów, ale za cenę wolności każdego Niemca. Jednostki w ustroju totalitarnym nie są wolne, choć człowiek kolektywny jest wyzwolony. Kiedy imperium wyzwoli wreszcie cały rodzaj ludzki, wolność będzie dana trzodzie niewolników, wolnych przynajmniej od Boga i wszelkiej transcendencji. Tu wyjaśnia się cud dialektyczny, przemiana ilości w jakość: wolnością nazywa się totalną niewolę. Jak zresztą we wszystkich przykładach cytowanych przez Hegla i Marksa, nie jest to przemiana obiektywna, ale subiektywna nazwy. I cudu nie ma. Jeśli jedyna nadzieja nihilizmu mówi, że miliony niewolników będą mogły kiedyś stać się wyzwoloną na zawsze ludzkością, historia jest tylko rozpacziwym snem. Myśl historyczna miała człowieka uwolnić od poddaństwa Bogu; ale takie wyzwolenie żąda od niego absolutnego posłuszeństwa stawaniu się. Biegnie się więc do partii, jak wpierw do ołtarza. Dlatego epoka, która ośmiela się uważać siebie za zbuntowaną, daje wybór tylko pomiędzy konformizmami. Prawdziwą pasją XX wieku jest niewola. Wolność wszystkich nie jest jednak łatwiejsza do zdobycia niż wolność indywidualna. Żeby zapewnić panowanie człowieka nad światem, trzeba wpierw odebrać światu i człowiekowi wszystko, co wymyka się imperium, wszystko, co nie jest z królestwa ilości: przedsięwzięcie nie mające końca. Obejmie przestrzeń, czas i istoty ludzkie, które tworzą trzy wymiary historii. Imperium jest jednocześnie wojną, obskurantyzmem i tyranią, zapewniając rozpacziwie, że będzie braterstwem, prawdą i wolnością: zmusza do tego logika jego postulatów. W Rosji dzisiejszej, a nawet w jej komunizmie, na pewno istnieje jakaś prawda przecząca ideologii stalinowskiej. Ale ta prawda ma swoją logikę, którą trzeba wyodrębnić i rozwinąć, jeśli chce się, aby duch buntu wymknął się wreszcie ostatecznej kłęsce.

Cyniczna interwencja armii zachodnich przeciwko sowieckiej rewolucji dowiodła, między innymi, rewolucjonistom rosyjskim, że wojna i nacjonalizm są taką samą realnością jak walka klas. W braku międzynarodowej solidarności proletariuszy, która działałaby automatycznie, żadna rewolucja wewnętrzna nie mogła się uważać za zdolną do życia inaczej niż w stworzonym układzie międzynarodowym. Odtąd trzeba było uznać, że państwo uniwersalne może powstać pod dwoma warunkami: albo rewolucje dokonują się mniej więcej równocześnie we wszystkich wielkich krajach, albo wojna zniszczy burżuazyjne narody: ciągła rewolucja albo ciągła wojna. Jak wiadomo, pierwszy z warunków był niemal spełniony, ruchy rewolucyjne w Niemczech, Włoszech i Francji wyniosły na szczyty rewolucyjne nadzieje. Zgniecenie jednak tych ruchów i wzmocnienie ustrojów kapitalistycznych sprawiło, że realnością rewolucji stała się wojna. Filozofia Oświecenia przywiodła Europę do ciemności godziny policyjnej. Logika historii i doktryny sprawiła, że na państwo uniwersalne, która miało powstać ze spontanicznego buntu upokorzonych, nakładało się siłą imperium. Przystał na to Engels, za poparciem Marksa, kiedy pisał w odpowiedzi na *Wezwanie do Słowian* Bakunina: „Następna wojna światowa zmiecie z powierzchni ziemi nie tylko reakcyjne klasy i dynastie, ale i całe reakcyjne ludy. To również jest elementem postępu”. Postęp w rozumieniu Engelsa miał wyeliminować Rosję carów. Stało się trochę inaczej. Wojna, zimna czy gorąca, jest serwitutem, jaki musi składać imperium. Imperialna rewolucja znalazła się w ślepych zaułku: jeśli nie wyrzeknie się fałszywych zasad, żeby powrócić do źródeł buntu, aż do spontanicznego rozkładu kapitalizmu jest tylko dyktaturą narzuconą milionom ludzi na całe pokolenia; jeśli zaś zechce przyspieszyć nadejście państwa człowieka i wplącze się w wojnę atomową, ujrzy jego blask wśród ostatecznych ruin. Rewolucja światowa, zgodnie z prawem lekkomyślnie deifikowanej historii, jest więc skazana na policję albo na bombę, co stwarza dodatkową sprzeczność. Można by w końcu zrozumieć wyrzeczenie się moralności cnoty, zgodę na środki wciąż usprawiedliwiane celem, gdyby cel mieścił się w granicach rozsądnego prawdopodobieństwa; ale zbrojny pokój i niewiadomy kres dyktatury przeczą temu celowi, a groźba wojny czyni go wręcz humorystycznym. Dla rewolucji XX wieku imperium światowe jest nieuniknioną koniecznością. Ta konieczność wszakże stawia rewolucję przed ostatnim dylematem: albo wypracuje sobie nowe zasady, albo wyrzeknie się sprawiedliwości i pokoju, których ostatecznego panowania pragnęła.

Zanim imperium zawładnie przestrzenią, musi też zawładnąć czasem. Przecząc każdej

wartości niezmienniej, nie może nie zaprzeczyć prawdzie w jej elementarnym kształcie, to znaczy prawdzie historycznej. Rewolucję, wciąż jeszcze niemożliwą na szczyblu świata, przenosi w przeszłość, którą fałszuje. To także jest logiczne. Wszelka spójność, idąca z przeszłości w przyszłość, jeśli nie jest czysto ekonomiczna, zakłada jakąś stałość, która może wskazywać na istnienie natury ludzkiej. Głęboka spójność, jaką Marks, człowiek kultury, zachował między cywilizacjami, mogłaby zaszkodzić jego tezie i ukazać ciągłość naturalną, szerszą od ekonomicznej. Komunizm rosyjski musiał więc z wolna zburzyć wszystkie mosty i ciągłość wprowadzić jedynie do stawania się. Przekreślenie geniuszy heretyckich (a heretycy są niemal wszyscy), wkładu cywilizacji, zwłaszcza sztuki (o tyle, o ile wymyka się ona historii, a wymyka się nieskończenie), żywych tradycji wreszcie, zamykało marksizm współczesny w coraz ciaśniejszych granicach. I nie dość było przekreślić lub przemilczeć to, co w historii świata nie zgadza się z doktryną, czy odrzucić zdobycze nauki współczesnej. Trzeba było jeszcze napisać na nowo najbliższą nawet historię, na przykład historię partii i rewolucji. „Prawda” poprawia siebie samą rok po roku, a nawet miesiąc po miesiącu, skorygowane wydania historii oficjalnej przychodzą jedno po drugim, Lenina cenzurują, Marksa nie wydają. Na tym poziomie porównania z obskurantyzmem religijnym krzywdzą jedynie obskurantyzm. Kościół nigdy nie posunął się do oświadczeń, że boskość przejawia się w dwóch, a z kolei w czterech, czy też trzech, to znów w dwóch osobach. Przyspieszenie, właściwe dla naszego czasu, przyspiesza też fabrykowanie prawdy, która w tym rytmie staje się czystym urojeniem. Jak w znanej bajce, gdzie rzemieślnicy całego kraju z powietrza tkają szatę dla króla, tysiące ludzi zajętych osobliwą profesją przerabiają co dzień na nowo jałową historię i niszczą wieczorem to, co ustalili rano, aż nadejdzie chwila, kiedy spokojny głos dziecka oznajmi, że król jest nagi. Ten głos buntu powie, co wszyscy już wiedzą: że rewolucja skazana na zaprzeczenie swemu uniwersalnemu powołaniu, albo dla uniwersalności wyrzekająca się siebie, opiera się na fałszywych zasadach.

Na razie te zasady rządzą milionami ludzi. Imperium, ograniczone realnościami czasu i przestrzeni, może sobie powetować na osobach. Osoby są wrogiem imperium jako jednostki: tradycyjny terror może tu doskonale wystarczyć. A są mu wrogiem o tyle, o ile natura ludzka nigdy jeszcze nie żyła samą historią i zawsze jej się wymykała z tej czy innej strony. Imperium wychodzi zatem z dwóch założeń: negacji natury ludzkiej i pewności, że człowieka można naginać w nieskończoność. Techniki i propagandy służą do mierzenia tej giętkości i usiłują złączyć myśl z odruchem warunkowym. Upoważniają do podpisania paktu z kimś, kogo przez lata określały jako śmiertelnego wroga. Co więcej, pozwalają przekreślić uzyskany wprawdzie efekt psychologiczny i cały lud znów obrócić przeciw temu samemu wrogowi. Eksperyment nie jest jeszcze u swego kresu, ale jego zasada jest logiczna. Jeśli nie ma natury ludzkiej, giętkość człowieka jest rzeczywiście nieograniczona. Realizm polityczny na tym poziomie to tylko pozbawiony hamulców realizm skuteczności.

Tłumaczy to, dlaczego marksizm rosyjski odrzuca irracjonalność i zarazem potrafi się nią posługiwać. Irracjonalność może tak samo wspomagać imperium jak mu przeczyć. Wymyka się jednak rachubom, a tylko rachuby powinny władać imperium. Człowiek jest grą sił, które można kształtować racjonalnie. Nierozważni marksiści myśleli, że uda się połączyć własną doktrynę z doktryną Freuda na przykład. Szybko wyprowadzono ich z błędu. Freud jest myślicielem heretyckim i „drobnomieszczańskim”, ponieważ wydobył na światło dzienne podświadomość i przypisał jej co najmniej tyle samo istnienia, co świadomości indywidualnej czy społecznej. Podświadomość może określić odrębność natury ludzkiej przeciwstawianej „ja” historycznemu. Człowiek natomiast powinien sprowadzać się do „ja” społecznego i racjonalnego, podlegającego rachubom. Należało więc zniewolić nie tylko życie każdego, ale też najbardziej irracjonalne i samotne z wydarzeń, którego oczekiwanie od początku towarzyszy człowiekowi: w konwulsyjnym napięciu, zmierzając do królestwa ostatecznego, imperium usiłuje zawładnąć śmiercią.

Można zniewolić żyjącego człowieka i ograniczyć go do historycznego istnienia przedmiotu. Kiedy jednak umiera, odmawiając zgody, utwierdza naturę ludzką, która odrzuca porządek przedmiotów. Dlatego oskarżonego pokazuje się i zabija w obliczu świata tylko wówczas, gdy oświadczy, że jego śmierć jest sprawiedliwa i zgodna z

prawidłami imperium przedmiotów. Trzeba umrzeć zbezczeszczonym albo przestać istnieć, tak w życiu jak w śmierci. W tym drugim przypadku człowiek nie umiera, ale właśnie znika. Podobnie, jeśli skazany ponosi karę, jego kara jest milczącym protestem i wyłamuje się z całości. Ale skazany nie ponosi kary, zajmuje tylko w całości inne miejsce i buduje machinę imperium. Przemienia się w machinę produkcji, tak wciąż niezbędnej, do której zostaje skierowany nie dlatego, że jest winien, ale że został uznany za winnego, ponieważ produkcja go potrzebuje.

Koncentracyjny system rosyjski stworzył dialektyczne przejście od rządów osobami do zarządzania przedmiotami, ale łącząc w jedno osobę i przedmiot.

Nawet wróg winien uczestniczyć we wspólnym dziele. Poza imperium nie ma zbawienia. Imperium jest albo będzie ziemią przyjaźni. Ale przyjaźni przedmiotów, ponieważ nie wolno przedkładać przyjaciela nad imperium. Przyjaźń ludzi, nie widzę innej definicji, to solidarność aż po śmierć przeciw temu, co nie jest ze świata przyjaźni. Przyjaźń przedmiotów to przyjaźń w ogóle, przyjaźń ze wszystkimi, której istnienie żąda denuncjacji każdego. Ten, kto kocha swoją przyjaciółkę czy przyjaciela, kocha go w terażniejszości, gdy rewolucja chce kochać człowieka, którego jeszcze nie ma. Kochać osobę, to w pewien sposób zabijać doskonałego człowieka, którego zrodzi rewolucja. Żeby mógł żyć kiedyś, dziś trzeba go przedkładać ponad wszystko. W królestwie osób ludzie łączą się w uczuciu; w imperium przedmioty łączą się w denuncjacji. Państwo, które miało być braterskie, przemienia się w mrowisko samotnych.

Patrzac teraz od innej strony: tylko irracjonalna furia okrutnika może przywieść do sadystycznego torturowania ludzi, aby wymóc ich zgodę. Wówczas człowiek zniewala drugiego człowieka w odrażającej kopulacji osób. Natomiast przedstawiciel totalności racjonalnej poprzestaje na tym, że przedmiot bierze górę nad osobą. Najbardziej wyniosły umysł zostaje wpiery stracony najniżej dzięki technice amalgamatu. Następne pięć, dziesięć, dwadzieścia bezsennych nocy poradzi sobie ze złudnym przekonaniem osoby i wyda na świat jeszcze jedną martwą duszę. Z tego punktu widzenia jedyna rewolucja psychologiczna po Freudzie jest dziełem NKWD i policji politycznych w ogóle. Nowe techniki, oparte na deterministycznej hipotezie, obliczające słabe punkty i stopień elastyczności dusz, jeszcze dalej odsunęły granice człowieczeństwa i usiłują dowieść, że nic po jakiegokolwiek psychologii indywidualnej: wspólną miarą charakterów jest przedmiot. To one stworzyły fizyczność duszy w sensie dosłownym.

Odtąd tradycyjne stosunki ludzkie uległy przekształceniom. Te przekształcenia charakteryzują świat terroru racjonalnego, w którym na różnych szczeblach żyje Europa. Propaganda i polemika, dwie odmiany monologu, zastąpiły dialog. Abstrakcja, właściwa dla świata sił i rachuby, zjawiała się na miejscu prawdziwych pasji, które są z dziedziny ciała i irracjonalności. Kartka na chleb jest zamiast chleba, miłość i przyjaźń podlegają doktrynie, los planowi, kara nazywa się normą, produkcja wypiera żywą twórczość: wszystko to dobrze określa Europę potęgi; odcieleśnioną, zaludnioną zwycięskimi albo zniewolonymi cieniami. „Jakie nędzne jest to społeczeństwo — woła Marks — które nie zna lepszej obrony od kata!“. Ale w jego czasach kat nie był jeszcze filozofem i przynajmniej nie miał pretensji do filantropii uniwersalnej.

Ostateczna sprzeczność największej rewolucji w historii nie tyle polega na tym, że pretenduje ona do sprawiedliwości, idąc ku niej w nieprzerwanym orszaku niesprawiedliwości i gwałtów. Niewola czy mistyfikacja były nieszczęściem we wszystkich czasach. Tragedią rewolucji jest nihilizm łączący się z dramatem inteligencji, która w imię uniwersalności od wszystkich stron kaleczy człowieka. Totalność nie jest jednością. Stan oblężenia, nawet obejmujący cały świat, nie jest pojednaniem. Państwo uniwersalne, roszczenie tej rewolucji, odrzuca dwie trzecie świata i cudowne dziedzictwo wieków, naturę i piękno poświęca historii, odbiera człowiekowi pasję, wątpliwość, szczęście, odkrywczność, słowem, odbiera mu wielkość. Zasady wyznawane przez ludzi w końcu biorą górę nad ich najszlachetniejszymi intencjami. Spory, nie kończące się walki, ekskomuniki, prześladowania doznawane i odpłacane tłumaczą, dlaczego znika uniwersalne państwo wolnych i braterskich ludzi, zostawiając miejsce dla jedynego świata, w którym historia i skuteczność mogą być najwyższymi sędziami: jest to świat procesu.

Każda religia obraca się wokół pojęć niewinności i winy. Prometeusz, pierwszy

zbuntowany, odmawiał jednak prawa do karania. Nawet Zeus, i zwłaszcza Zeus, nie jest dość niewinny, by móc korzystać z tego prawa. W swoim pierwszym odruchu bunt odbiera więc prawomocność karze. Ale w swoim ostatnim wcieleniu, u końca wyczerpującej podróży, zbuntowany powraca do religijnego pojęcia kary i umieszcza je w centrum swego świata. Sędzia najwyższy nie jest już w niebie, jest nim historia, bezlitosne bóstwo ogłaszające wyroki. Na swój sposób historia jest długotrwałą karą, skoro prawdziwej nagrody będzie można zakosztować dopiero u końca czasów. Jesteśmy na pozór daleko od Marksa i Engelsa, a jeszcze dalej od pierwszych zbuntowanych. A przecież każda myśl wyłącznie historyczna otwiera się na te przepaści. O tyle, o ile Marks zapowiadał nieuniknione przyjscie bezklasowego społeczeństwa i liczył na dobrą wolę historii, każde opóźnienie w wyzwolicielskim marszu trzeba przypisać złej woli człowieka. Marks do zdechrystianizowanego świata wprowadził na powrót grzech i karę, ale w obliczu historii. Marksizm w jednym ze swoich aspektów jest doktryną winy człowieka i niewinności historii. Gdy doktryna była daleka od władzy, historia wyrażała się poprzez rewolucyjną przemoc; u szczytu władzy stała się przemocą legalną, to znaczy terrorem i procesem.

W świecie religijnym prawdziwy sąd jest odłożony na później; zbrodnia nie musi być ukarana natychmiast ani niewinność uświęcona. W nowym świecie, na odwrót, wyrok historii należy ogłosić natychmiast, gdyż wina zbiega się z upadkiem i karą. Historia potępiła Bucharina, skoro zadała mu śmierć. Ogłasza niewinność Stalina:

Stalin jest u szczytu potęgi. Tito jest w trakcie procesu, jak przedtem Trocki, którego wina dla filozofów zbrodni historycznej stała się oczywista, gdy ugodził go cios mordercy. Podobnie Tito, o którym nie wiemy jeszcze, czy jest winien, czy nie jest. Kiedy padnie na ziemię, wina jego będzie pewna. Tymczasowa niewinność Trockiego i Tity pozostawała i pozostaje zresztą w zależności od geografii: byli daleko od karzącej ręki. Dlatego trzeba sądzić od razu tych, których ręka może dosięgnąć. Sąd ostateczny historii zależy od mnóstwa sądów, które zostaną ogłoszone już zaraz, a potem potwierdzone lub uchylone. W ten sposób przyrzeka się tajemniczą rehabilitację w dniu, kiedy wraz z nowym światem powstanie jego trybunał. Ktoś, kto oświadczył, że jest zdrajcą godnym pogardy, wejdzie do panteonu ludzi: ktoś inny pozostanie w piekle historycznym. Ale kto będzie wówczas sądził? Człowiek spełniony wreszcie w swej młodej boskości. Na razie ci, co zrozumieli prorocstwo i potrafią odnaleźć w historii sens, który wpierw w niej zamknęli, będą ogłaszać wyroki:

śmierć dla winowajcy, sędzia jeszcze poczeka. Zdarza się też, że ci, co sądzili, jak Rajk, są sądzeni z kolei. Czy należy uważać, że Rajk nie odczytał prawidłowo historii? Bez wątplenia, jego upadek i śmierć tego dowodzą. Skąd więc gwarancja, że dzisiejsi sędziowie nie będą zdrajcami jutro i z wysokości trybunału nie spadną do cementowych lochów, gdzie konają potępieńcy historii? Gwarancja jest w ich niezawodnej jasności widzenia. Co tego dowodzi? Ich nieustający sukces. Świat procesu jest światem kolistym, gdzie sukces i niewinność uwierzytelniają się nawzajem, a wszystkie lustra odbijają tę samą mistyfikację.

Istnieje więc łaska historyczna; tylko jej moc przenika zamiary, tylko ona faworyzuje lub potępia poddanego imperium. W odpowiedzi na jej kaprysy ma jedynie wiarę, o której św. Ignacy mówi w *Ćwiczeniach duchownych*: „Żeby nigdy nie zbłądzić, powinniśmy zawsze być gotowi do wiary, że czarne jest to, co widzimy jako białe, jeśli Kościół hierarchiczny tak orzeka”. Tylko aktywna wiara w przedstawicieli prawdy może uratować poddanego od niszczycielskich działań historii. Nie jest jednak wolny od świata procesu, przeciwnie, łączy go z nim poczucie strachu. Bez wiary wszakże, choćby miał najlepsze w świecie intencje, może bezwiednie zostać przestępcą obiektywnym.

Jest to pojęcie zasadnicze dla świata procesu; tutaj klamra się zamyka. U końca długiej walki w imię niewinności ludzkiej, wskutek fundamentalnego odwrócenia, pojawia się uznanie winy powszechnej. Każdy człowiek jest przestępcą, choć o tym nie wie. Przestępcą obiektywnym jest właśnie ten, kto uważa się za niewinnego. Swoje postępowanie oceniał subiektywnie jako nieszkodliwe czy nawet przychylne nadejściu sprawiedliwości. Ale dowiedziono mu obiektywnie, że tej sprawiedliwości szkodził. Czy chodzi o obiektywność naukową? Nie, o historyczną. Jak wiedzieć, że szkodzi się przyszłej sprawiedliwości, jeśli nierozważnie oskarża się na przykład niesprawiedliwość obecną?

Prawdziwa obiektywność polegałaby na ocenie tych skutków, które można naukowo obserwować w oparciu o fakty i tendencje. Pojęcie winy obiektywnej dowodzi jednak, że ta osobliwa obiektywność opiera się na skutkach i faktach w najlepszym razie dostępnych wiedzy w roku 2000. Na razie sprowadza się ona do nieskończonej subiektywności, która dla poddanych ma być obiektywna: oto filozoficzna definicja terroru. Ta obiektywność nie zawiera dającego się określić sensu, ale władza nada jej sens, orzekając, że winą jest to, czego ona nie uznaje. Władza powie, albo pozwoli powiedzieć, filozofom żyjącym poza granicami imperium, że w ten sposób podejmuje ryzyko historyczne, tak samo jak podjął je nieświadomie winowajca obiektywny. Rzecz osądzi się później, gdy nie będzie już ofiary i kata. Pocieszenie dobre dla kata, ale akurat jemu niepotrzebne. Na razie wiernych zaprasza się regularnie na osobliwe święta, gdzie, zgodnie ze skrupulatnie przestrzegany rytuałem, pełne skruchy ofiary są składane w daninie historycznemu bóstwu.

Bezpośrednią korzyścią z pojęcia winy obiektywnej jest zakaz obojętności w materii wiary. Ewangelizacja jest przymusowa. Prawo, którego funkcja polega na ściganiu podejrzanych, tych podejrzanych tworzy; a tworząc, nawraca. W społeczeństwie mieszczańskim, na przykład, każdy obywatel powinien uznawać prawo. W społeczeństwie obiektywnym powinien go nie uznawać, ale zawsze być w gotowości do złożenia dowodów, że je uznaje.

Wina nie jest w czynie, ale w braku wiedzy, co tłumaczy sprzeczność systemu obiektywnego. W ustroju kapitalistycznym człowiek uważający siebie za neutralnego uchodzi za obiektywnie sprzyjającego ustrojowi. W imperium człowiek, we własnym rozumieniu neutralny, jest oceniany obiektywnie jako wróg. Nic w tym dziwnego. Jeśli poddany imperium nie wierzy w imperium, z własnego wyboru jest historycznie niczym; a że wyboru dokonał wbrew historii, jest bluźniercą. I nie wystarcza cicho wyzwana wiara; trzeba żyć wiarą i swoim postępowaniem jej służyć, w pełnej gotowości uznania na czas zmienionych dogmatów. Przy najmniejszym błędzie wina potencjalna staje się obiektywna. Rewolucja, kończąc historię na swój sposób, nie poprzestaje na zabiciu każdego buntu. Musi uznać, że każdy człowiek, choćby najbardziej uległy, jest odpowiedzialny za to, że bunt istniał i istnieje jeszcze pod słońcem. W świecie procesu, wreszcie w pełni doskonałym, lud winowajców będzie zmierzać bez ustanku do niemożliwej niewinności pod gorzkim spojrzeniem Wielkich Inkwizytorów. W XX wieku potęgą jest smutna.

Tu kończy się niezwykła droga Prometeusza. Głosząc nienawiść do bogów i umiłowanie człowieka, Prometeusz odwraca się z pogardą od Zeusa i idzie ku śmiertelnym, aby poprowadzić ich do ataku na niebo. Ale ludzie są słabi albo tchórzliwi; trzeba ich zorganizować. Chcą przyjemności i szczęścia natychmiast; dla ich własnej wielkości trzeba ich nauczyć wyrzeczenia się takich słodyczy. Tak więc Prometeusz staje się z kolei panem, który naucza wpierw, rozkazuje potem. Walka się przedłuża, coraz bardziej wyczerpująca. Ludzie wątpią, czy dotrą do państwa słońca i czy to państwo istnieje. Trzeba ich ratować przed nimi samymi. Heros powiada im wtedy, że zna państwo słońca i że zna je tylko on jeden. Ci, którzy wątpią, zostaną rzućni na pustynię, przykuci do skały, wydani na pastwę okrutnym ptakom. Inni będą szli w ciemnościach za zamyślnym i samotnym władcą. Prometeusz, odtąd jedyny bóg, sam rządzi osamotnionymi ludźmi. Od Zeusa wziął tylko samotność i okrucieństwo; nie jest już Prometeuszem, jest Cezarem. Prawdziwy, wieczny Prometeusz ma teraz twarz jednej ze swoich ofiar. Ten sam krzyk, idący z głębi wieków, rozbrzmiewa wciąż na pustyni scytyjskiej.

BUNT I REWOLUCJA

Rewolucja zasad zabija Boga w osobie jego przedstawiciela. Rewolucja XX wieku zabija to, co w zasadzie z Boga zostało, i uświęca nihilizm historyczny. Jakikolwiek będą później drogi tego nihilizmu, odkąd działa poza wszelką regułą moralną, buduje świątynię Cezara. Wybrać historię i tylko historię, to wybrać nihilizm wbrew naukom buntu. Ci, co w imię irracjonalności rzucają się w historię, wołając, że nie ma ona żadnego sensu,

rozwiązanie znajdują w niewoli, terrorze i w świecie koncentracyjnym; ci, co głoszą absolutną racjonalność historii, rozwiązanie znajdują w niewoli, terrorze i w świecie koncentracyjnym. Faszyzm pragnie przyjscia nietzscheańskiego nadczłowieka. Natychmiast odkrywa, że Bóg, jeśli istnieje, może być taki lub inny, ale przede wszystkim jest panem śmierci. Człowiek, żeby stać się Bogiem, przywłaszcza sobie prawo do życia i śmierci innych ludzi. Producent trupów i podludzi sam jest podczłowiekiem i nie Bogiem, ale nikczemnym sługą śmierci. Rewolucja racjonalna ze swej strony chce marksowskiego pełnego człowieka. Logika historii, akceptowana całkowicie, prowadzi rewolucję, wbrew jej wyniosłemu pragnieniu, do coraz większego okaleczenia człowieka, a sama przemienia się w zbrodnię obiektywną. Nie byłoby słuszne utożsamiać cele faszyzmu i komunizmu rosyjskiego. W faszyzmie kat sławi kata; w komunizmie, bardziej dramatycznym, kata sławią ofiary. Faszyzm nigdy nie myślał o wyzwoleniu każdego człowieka, lecz tylko nielicznych, którym oddawał we władanie pozostałych; komunizm, przeciwnie, chce wyzwolić wszystkich, na razie wszystkich zniewalając. Trzeba mu przyznać wielkość intencji. Jednakże środki i faszyzmu, i komunizmu łączą się z cynizmem politycznym, który oba czerpały z tego samego źródła, to znaczy z nihilizmu moralnego. Wszystko odbywało się tak, jakby potomkowie Stirnera i Nieczajewa posłużyli się potomkami Kalijewa i Proudhona. Nihilisci są dziś na tronach. Myśli, które chciały kierować naszym światem w imię rewolucji, przyniosły ideologie przyzwolenia, nie zaś buntu. Dlatego nasza epoka jest epoką technik unicestwienia, prywatnych i publicznych.

Posłuszna nihilizmowi rewolucja zwróciła się więc przeciw swojemu buntowniczym początkom. Człowiek, który nienawidził śmierci i boga śmierci, a nie widział przed sobą trwania, szukał wyzwolenia w nieśmiertelności gatunku. Jak długo jednak rodzaj ludzki nie włada światem, trzeba nadal umierać. Pilno mu do tego wyzwolenia, a tymczasem tłumaczenie wymaga czasu, przyjaźń trzeba cierpliwie budować; najkrótszą drogą do nieśmiertelności staje się terror. Ta perwersja, całkowicie już skrajna, mówi zarazem o nostalgii za pierwotną wartością buntu. Rewolucja współczesna, która usiłuje zaprzeczyć każdej wartości, jest sama w sobie sądem wartościującym. Poprzez nią człowiek chce rządzić. Ale po co rządzić, skoro nic nie ma sensu? Po co nieśmiertelność, jeśli życie jest straszne? Nie ma wszakże myśli absolutnie nihilistycznej, wyjąwszy, być może, myśl samobójczą, podobnie jak nie ma materializmu absolutnego. Zniszczenie człowieka mimo wszystko potwierdza człowieka. Terror i obozy koncentracyjne to środki krańcowe, które wybiera człowiek, aby ująć samotności. Pragnienie jedności musi się spełnić, choćby w śmierci. Ci, co zabijają innych, w pewien sposób odrzucają los śmiertelny i włączają w cudzą śmierć siebie. Nie mogą być sami; zabijając, zaspokajają straszny głód braterstwa. Władza, która oznacza cierpienie innych, dowodzi, że tym, co ją mają, trzeba innych. Terror jest osobliwym hołdem złożonym przez samotnych nienawistników braterstwu ludzi.

Nihilizmu dosyć, żeby spustoszyć świat. To jego furia przydała naszej epoce odrażający wygląd. Europa humanizmu stała się ziemią nieludzką. Ale to nasza epoka, jakże się jej wyprzeć? Nasza historia to nasze piekło:

niepodobna się od niej odwrócić. Trzeba wziąć za nią odpowiedzialność, żeby wyjść poza nią, a mogą to uczynić tylko ci, co żyli w jasności widzenia, nie zaś ci, co wpięrowi jej winni, teraz czują się uprawnieni do ogłaszania wyroków. Taka roślina mogła wyrosnąć tylko na gruncie wielu nagromadzonych nieprawości. Ale u końca śmiertelnej walki, w którą szaleństwo wieku bez wyboru wtrąca ludzi, wróg wciąż jeszcze jest bratem. Choćby jawne były jego błędy, nie może być ani pogardzany, ani zniechęcony: nieszczęście jest dziś wspólną ojczyzną, to jedyne królestwo ziemskie, które wywiązało się z obietnicy.

Trzeba odrzucić nostalgię za odpoczynkiem i spokojem: zbiega się ona ze zgodą na nieprawości. Ci, co płaczą wspominając dawne społeczeństwa szczęśliwe, zdradzają swoje pragnienia: nie chcą ulżyć nędzy, chcą, żeby umilkła. Błogosławiony jednak czas, kiedy nędza krzyczy i opóźnia sen sytych! Już Maistre mówił o „straszonym kazaniu, które rewolucja głosi królom”. Głosi je też dzisiaj, i jeszcze gwałtowniej, zhańbionym elitom. Trzeba tylko słyszeć. W każdym słowie i w każdym czynie, choćby zbrodniczym, kryje się obietnica wartości, której musimy szukać i wydobyć ją na światło dzienne. Przyszłość nie sposób przewidzieć i odrodzenie może nie nadejść. Choć dialektyka historyczna jest fałszywa i zbrodnicza, świat, zgodnie z fałszywą teorią, może przecież spełnić się w

zbrodni. Ale ten rodzaj rezygnacji odrzucamy tutaj: trzeba zakładać, że przyjdzie odrodzenie.

Nie pozostaje nam zresztą nic innego: odrodzenie albo śmierć. Jeśli doszliśmy do momentu, kiedy bunt w najskrajniejszej sprzeczności neguje sam siebie, albo zginie wraz ze zrodzonym przez siebie światem, albo odnajdzie nową wierność i nowy porządek. Trzeba przede wszystkim wyjaśnić tę sprzeczność. Wyjaśnienie jest kiepskie, kiedy powiada, jak nasi egzystencjaliści na przykład (także podlegli na razie historycyzmowi i jego sprzecznościom)¹⁴⁴, rewolucja to postęp w stosunku do buntu i że bunt bez rewolucji jest niczym. Rzecz jednak wygląda tak: albo rewolucjonista jest buntownikiem, albo nie jest rewolucjonistą, ale policjantem i funkcjonariuszem obróconym przeciw buntowi. Każdy zbuntowany w końcu przeciwstawia się rewolucji; rewolucjoniście pozostaje wybór pomiędzy ciemnością a heretykiem. W świecie historycznym bunt i rewolucja stają przed tą samą alternatywą: policja albo szaleństwo.

Na tym poziomie sama tylko historia nic przynieść nie może. Nie jest źródłem wartości, ale raz jeszcze nihilizmem. Czy można przynajmniej stworzyć wartość wbrew historii, tylko w oparciu o wieczną zasadę? Byłoby to uprawomocnieniem niesprawiedliwości historycznej i ludzkiej nędzy. Bezcieszczenie świata: tak ten nihilizm określał Nietzsche. Myśl, którą kształtuje tylko historia, podobnie jak myśl, która obraca się przeciw wszelkiej historii, odbiera człowiekowi możliwość albo raczej istnienia. Pierwsza prowadzi do rozpaczliwego „po co żyć?”, druga do „jak żyć?”. Historia zatem, konieczna, ale nie wystarczająca, to jedynie okazjonalna przyczyna. Nie jest ani brakiem wartości, ani wartością, ani nawet materiałem dla wartości. Jest okazją, w której człowiek może doświadczać niejasnego jeszcze istnienia wartości, służącej mu do oceny tejże historii. Co bunt nam przyrzeka.

Rewolucja absolutna zakłada absolutną plastyczność natury ludzkiej, możliwość jej redukcji do stanu siły historycznej. Bunt oznacza niezgodę człowieka na traktowanie go jako rzecz i sprowadzanie do samej tylko historii. Jest afirmacją natury wspólnej wszystkim ludziom i wymykającej się światu potęgi. Historia z pewnością stanowi jedną z granic człowieka; pod tym względem rewolucjonista ma rację.

Ale swoim buntem człowiek stawia z kolei granicę historii. U tej granicy rodzi się obietnica wartości. Rewolucja Cezarów zwalcza dziś nieubłagane narodziny wartości, ponieważ w niej jest prawdziwa klęska i konieczność odrzucenia własnych zasad. W 1950 los świata nie rozgrywa się, wbrew pozorom, w walce między produkcją mieszczańską i rewolucyjną; ich cele są takie same. To rozgrywa się między siłami buntu i rewolucją Cezarów. Triumfująca rewolucja przy pomocy procesów, policji i ekskomunikacji ma dowiedzieć, że natura ludzka nie istnieje. Sprzeczności, zmagania, powtarzające się klęski i niepokonana duma buntu utwierdzają tę naturę, przekazując jej swoje cierpienia i nadzieje.

„Buntuję się, więc jesteśmy”, mówił niewolnik. Bunt metafizyczny dodawał: „I jesteśmy sami”, czego doświadczamy dziś jeszcze.

Ale jeśli jesteśmy sami pod pustym niebem, jeśli musimy umrzeć na zawsze, jakże istnieć naprawdę? Bunt metafizyczny próbował więc złączyć „być” i „wydawać się”. Z kolei myśl historyczna uznała, że „być” to „czynić”. Nie jesteśmy, ale będziemy. Nasza rewolucja jest próbą osiągnięcia nowego „być” poprzez „czynić”, odrzucając wszelką regułę moralną. Dlatego żyje tylko dla historii i w terrorze. Według niej człowiek jest niczym, jeśli nie uzna go historia, dobrowolnie czy pod przymusem. W tym punkcie granica jest przekroczona, bunt zdradzony wpierni i logicznie zamordowany potem, ponieważ zawsze uznawał granicę i istotę podzieloną, którą jesteśmy: bunt jej nie neguje. Przeciwnie, jednocześnie mówi „tak” i „nie”. Odrzuca jedną część egzystencji w imię drugiej, którą wysoko wynosi. Kiedy bunt w szaleństwie i furii idzie dalej, by powiedzieć „wszystko albo nic”, a zatem neguje naturę ludzką, zdradza sam siebie. Do podboju totalności może prowadzić jedynie całkowita negacja; natomiast uznanie granicy, godności i piękna wspólnych ludziom, pociąga za sobą konieczność objęcia wartością wszystkich i wszystkiego, i prowadzi do jedności, która nie wyrzeka się swoich początków. W tym sensie bunt autentycznie nie uzasadnia żadnej myśli wyłączenia

¹⁴⁴ Ateistyczny egzystencjalizm pragnie przynajmniej stworzyć moralność. Na razie trzeba na nią poczekać. Prawdziwa trudność polegać jednak będzie na stworzeniu takiej moralności, która do istnienia historycznego nie wprowadza wartości obcej historii (przyj. autora).

historycznej. Roszczeniem buntu jest jedność, roszczeniem rewolucji totalność. Bunt wychodzi od „nie”, które ma oparcie w „tak”, rewolucja od negacji absolutnej i zgody na każdą niewolę, byle powstało „tak” odesłane do końca czasów; pierwszy jest twórczy, druga nihilistyczna; pierwszy oddany kreacji potęgującej istnienie, druga produkcji pozwalającej na wciąż rosnącą negację. Rewolucja historyczna działa we wciąż na nowo zawiedzionej nadziei, że spełni się kiedyś. Ale nawet powszechnej zgody tutaj nie dość. „Lud ma być posłuszny”, mówił Fryderyk Wielki¹⁴⁵. Ale umierając: „Jestem zmęczony rządzeniem niewolnikami”. Aby móc wymknąć się temu absurdalnemu przeznaczeniu, rewolucja jest i będzie skazana na odrzucenie własnych zasad, nihilizmu i wartości tylko historycznej, jeśli ma odnaleźć źródła buntu. Jeśli ma być twórcza, nie może obejść się bez reguły, moralnej czy metafizycznej, która zrównoważy szaleństwo historyczne. Z pewnością słusznie gardzi moralnością formalną i mistyfikacją społeczeństw mieszczańskich: ale obłędem byłoby rozciągnięcie tej pogardy na wszelkie roszczenie moralne. U jej własnych początków jest reguła zgoła nie formalna, a ta może jej służyć za przewodnika. Bunt mówi rewolucji i będzie mówił coraz głośniejsze, że trzeba działać nie po to, by osiągnąć kiedyś istnienie w oczach zunifikowanego świata, ale dla istnienia niejasnego jeszcze, które właśnie bunt ukazuje. Reguła zaś nie tylko nie jest formalna, ale i nie podlega historii; można to stwierdzić odkrywając ją, nieskażoną, w twórczości artystycznej. Zauważmy wprawdzie tylko, że do „Buntuję się, więc jesteśmy”, i do „Jesteśmy sami” buntu metafizycznego, bunt zmagający się z historią dodaje, że zamiast zabijać i umierać po to, by powstała istota, którą nie jesteśmy, powinniśmy żyć i pozwalać żyć, by budować istotę, którą jesteśmy.

CZĘŚĆ CZWARTA

BUNT I SZUTKA

W sztuce również zawiera się afirmacja i zaprzeczenie zarazem. „Żaden artysta nie godzi się na realność”, powiada Nietzsche. To prawda, ale żaden artysta nie może też bez niej się obejść. Twórczość jest żądaniem jedności i niezgodą na świat. Lecz niezgodą na to, czego świata brak, w imię tego czasem, czym świat jest. Bunt ukazuje się tu poza historią, w stanie czystym i w swojej złożoności pierwotnej. Sztuka pozwoli nam więc z jeszcze jednej perspektywy spojrzeć na treść buntu.

Trzeba jednak zwrócić uwagę na wrogość, jaką okazywali sztuce wszyscy reformatorzy rewolucyjni. Platon jest jeszcze umiarkowany. Kwestionuje tylko kłamliwą funkcję języka i z republiki wypędza poetów. Pięknemu jednak przeznacza miejsce najwyższe. W czasach nowożytnych natomiast ruch rewolucyjny wytacza sztuce nieustający proces, który trwa wciąż jeszcze. Reformacja wybiera moralność i piękno skazuje na wygnanie. Rousseau oskarża sztukę o zepsucie, przekazane przez społeczeństwo naturze. Saint-Just grzmi na widowiska i w programie, który układa na „Święto Rozumu” żąda, aby rozum personifikowała osoba „raczej cnotliwa niż piękna”. Rewolucja francuska nie wydała żadnego artysty; należą do niej tylko Desmoulins, wspaniały dziennikarz, i Sade, podziemny pisarz. Jedyne poety jej czasów¹⁴⁶ został zgilotynowany; jedyny wielki prozaik¹⁴⁷ chroni się w Londynie, gdzie głosi chwałę chrześcijaństwa i legitymizmu.

Nieco później saint-simoniści zażądają sztuki „społecznie użytecznej”. „Sztuka w imię postępu” to komunał popularny w całym wieku; Wiktor Hugo nie stronił od niego, choć pod tym względem niewiele dokonał. Tylko Yallés zwracając sztuce odnajduje ton autentyczny.

Jest to również ton nihilistów rosyjskich. Pisariew ogłasza upadek wartości estetycznych, którym przeciwstawia pragmatyczne. „*Wolałbym być rosyjskim szewcem niż rosyjskim Rafaelem*”. Jego zdaniem więcej jest pożytku z pary butów niż z Szekspira. Nihilista Niekrasow, wielki i cierpiący poeta, zapewnia, że woli kawałek sera od całego

¹⁴⁵ To posłuszeństwo Fryderyk Wielki określił w sławnej formule: „Das Volk soll Steuer zahlen, Militar dienen und Maul halten; sonst kan es tun was es will” (przyp. tłum.).

¹⁴⁶ Andre Chenier (przyp. tłum.).

¹⁴⁷ Chateaubriand (przyp. tłum.).

Puszkina. Wiadomo, jak wyklinał sztukę Tołstoj. Do Apolla i Wenus, jeszcze wyzłoconych słońcem Italii, których marmurowe posągi Piotr Wielki sprowadził do swego letniego ogrodu w Sankt-Petersburgu, Rosja rewolucyjna odwróciła się plecami. Bieda odwraca się czasem od przejmujących wyobrażeń piękna.

Nie mniej surowa w swoich oskarżeniach jest ideologia niemiecka. Według rewolucyjnych interpretatorów *Fenomenologii ducha* w przyszłym społeczeństwie nie będzie sztuki. Piękno nie będzie wyobrażone, ale przeżywane. Rzeczywistość, wreszcie racjonalna, sama w sobie zaspokoi wszystkie pragnienia. Krytyka świadomości apriorycznej i wartości ucieczki obejmuje też, rzecz prosta, sztukę. Sztuka nie jest wieczna, przeciwnie, zdeterminowana przez epokę, i wyraża, jak mówi Marks, uprzywilejowane wartości klasy rządzącej. Liczy się więc tylko sztuka rewolucyjna, to znaczy w służbie rewolucji. Zresztą tworząc piękno poza historią, sztuka staje na przeszkodzie jedynemu wysiłkowi racjonalnemu: przemianie historii w piękno absolutne. Odkąd szewc rosyjski jest świadom swej rewolucyjnej roli, staje się twórcą piękna ostatecznego. Rafael stworzył tylko piękno przemijające, którego nie zrozumie nowy człowiek.

Co prawda Marks stawia sobie pytanie, jak to może być, że piękno greckie wciąż jest pięknem dla nas. I odpowiada, że piękno greckie wyraża naiwne dzieciństwo świata, a my, pośród naszych walk ludzi dorosłych, za tym dzieciństwem tęsknimy. Ale czemu arcydzieła renesansu włoskiego, Rembrandt, sztuka chińska, wciąż są piękne dla nas? Wszystko jedno! Proces sztuki trwa dalej przy zakłopotanym współudziale naszych artystów i intelektualistów, złorzeczących własnej sztuce i własnej inteligencji. Zresztą w pojedynku szewca z Szekspirem nie szewc przeklina Szekspira czy piękno, ale ten, kto nadal go czyta i wcale nie zabiera się do robienia butów, których, jak na razie, nie potrafi zrobić. Artyści naszych czasów przypominają skruszoną szlachtę rosyjską w XIX wieku; tłumaczy ich nieczyste sumienie. Ale ostatnią rzeczą, jaką artysta może odczuwać wobec swego dzieła, jest skrucha. Ci, co odsyłają piękno do końca czasów, przekraczają granice zwykłej i koniecznej pokory, jednocześnie pozbawiając wszystkich, w tej liczbie szewca, dodatkowego chleba, z którego sami korzystali.

To ascetyczne szaleństwo ma jednak swoje racje, które nas tu interesują. W płaszczyźnie estetyki objaśniają opisaną wcześniej walkę rewolucji i buntu. W każdym buncie można odnaleźć metafizyczne żądanie jedności, niemożność jej pochwylenia i konstrukcję świata zastępczego. Z tego punktu widzenia bunt tworzy świat. Dotyczy to również sztuki. Roszczenia buntu są po części natury estetycznej. Jak widzieliśmy, wszelka myśl zbuntowana znajduje wyraz w retoryce lub w świecie zamkniętym. Retoryka wałów obronnych u Lukrecjusza, klasztory i zaryglowane zamki Sade'a, wyspa lub skała romantyczna, samotne szczyty u Nietzschego, ocean pierwotny u Lautreamonta, szaniec u Rimbauda, niesamowite zamki surrealistów odradzające się pod burzą kwiatów, więzienie, ufortyfikowany naród, obóz koncentracyjny, imperium wolnych niewolników — na swój sposób ilustrują tę samą potrzebę spójności i jedności. Człowiek może tu wreszcie panować i dostąpić poznania.

To samo dotyczy wszystkich sztuk. Artysta przerabia świat na własny rachunek. Symfoniom przyrody brak fermaty. Świat nie jest nigdy milczący; swoim milczeniem nawet powtarza odwiecznie te same nuty, zgodne z wibracjami, które nam się wymykają. Te zaś, które potrafimy pochwylić, zdradzają nam dźwięki tylko, rzadko akord, nigdy melodię. A jednak muzyka istnieje tam, gdzie kończą się symfonie, gdzie melodia nadaje kształt dźwiękom z istoty swojej bezkształtnym, gdzie wreszcie poszczególny układ nut z bezładu naturalnego wydobywa jedność zadowalającą umysł i serce.

„Coraz bardziej wierzę, że nie trzeba sądzić Pana Boga wedle tego świata. To jego nieudany szkic”, pisze Van Gogh. Każdy artysta stara się ten szkic poprawić i nadać mu styl. Największa i najambitniejsza ze wszystkich sztuk, rzeźba, usiłuje w trzech wymiarach unieruchomić umykającą postać ludzką, bezładnym gestem nadać jedność wielkiego stylu. Rzeźba nie odrzuca podobieństwa, przeciwnie, jest ono dla niej niezbędne. Ale nie najważniejsze. W swoich wielkich epokach szuka gestu, wyrazu albo pustego spojrzenia, które streszcza wszystkie gesty i wszystkie spojrzenia świata. Jej zadaniem nie jest naśladowanie, lecz stylizacja, zamknięcie w znaczącej ekspresji ulotnego niepokoju ciała czy nieskończonej zmienności postaw. Wówczas na frontach

zgiełkliwych miast umieszcza wzór, typ, niewzruszoną doskonałość, która ukoi na chwilę ciągłą gorączkę ludzi. Kochanek zawiedziony w miłości, ogarniając spojrzeniem kory greckie, odnajdzie wreszcie to, co w ciele i twarzy kobiety przetrwa każdą degradację. Zasada malarstwa także jest w wyborze. „*Geniusz — mówi Delacroix, zastanawiając się nad własną sztuką — to dar uogólnienia i wyboru*”. Malarz wyodrębnia swój temat, co jest pierwszym sposobem jego unifikacji. Pejzaże uciekają, toną w pamięci albo niszczą się wzajem. Dlatego pejzażysta albo malarz martwych natur izoluje w przestrzeni i czasie to, co normalnie podlega zmienności światła, zatracą się w bezkresnej perspektywie lub zanika pod działaniem innych wartości. Pejzażysta zaczyna od skadrowania płótna. Eliminuje w tym samym stopniu, co wybiera. Podobnie kompozycja malarska wyodrębnia w czasie i w przestrzeni akcję, która normalnie ginie w innej akcji. Jest to akt ustalania. Wielkimi twórcami są ci, którzy jak Piero della Francesca potrafią wywołać wrażenie, że ustalenie dokonano się, że aparat projekcyjny nagle stanął. Wydaje się wówczas, że dzięki cudowi sztuki postaci są nadal żywe, choć nie są już przemijające. Pomiędzy cieniem i światłem, długo po śmierci, filozof Rembrandta rozważa wciąż to samo pytanie.

„Próżną rzeczą jest malarstwo, podobające się nam przez swoje podobieństwo do przedmiotów, które nie mogłyby nam się podobać”. Delacroix cytując to sławne zdanie Pascala słusznie pisze „dziwne” zamiast „próżne”. Te przedmioty nie mogłyby nam się podobać, skoro ich nie widzimy; są pogrzebane, zaprzeczone w ciągłym stawaniu się. Kto podczas biczowania patrzył na ręce kata, na oliwki przy Drodze Krzyżowej? Ale oto są wydarte nieustającemu dzianiu się Pasji, i cierpienie Chrystusa, zamknięte w tych przedstawieniach męki i piękna, co dzień na nowo woła z zimnych sal muzeów. Styl malarza jest w złączeniu natury i historii, w terażniejszości narzuconej stawaniu się. Sztuka, pozornie bez wysiłku, jedna jednostkowe z powszechnym, jak to wymarzył sobie Hegel. Może dlatego epoki, jak nasza, szaleńczo szukające jedności, zwracają się ku sztukom prymitywnym, gdzie stylizacja jest największa, a jedność najbardziej zaakcentowana. Maksymalna stylizacja przypada zawsze na początek i koniec okresów artystycznych; ona tłumaczy siłę negacji i transpozycji, która całe malarstwo nowoczesne pchnęła ku nieskoordynowanym poszukiwaniom bytu i jedności. Dumny i rozpaczliwy krzyk każdego artysty jest w skardze Van Gogha: „W życiu, a także w malarstwie mogę obejść się bez Boga. Ale ja, cierpiący, nie mogę obejść się bez tego, co większe ode mnie, co jest moim życiem, bez potęgi tworzenia.

Bunt artysty przeciw rzeczywistości, podejrzany dla rewolucji totalitarnej, zawiera tę samą afirmację co spontaniczny bunt uciskanego. Zrodzony z całkowitej negacji duch rewolucyjny czuje instynktownie, że prócz odmowy jest w sztuce również zgoda; kontemplacja może zrównoważyć działanie, piękno—niesprawiedliwość; w pewnych przypadkach piękno samo w sobie jest nieodwołalną niesprawiedliwością. Toteż żadna sztuka nie może żyć totalną odmową. Podobnie jak każda myśl, a przede wszystkim myśl orzekająca nie-znaczenie, jest znacząca, tak też znacząca jest każda sztuka. Człowiek może oskarżać totalną niesprawiedliwość świata i żądać totalnej sprawiedliwości, którą sam stworzy. Nie może jednak uznać totalnej brzydoty świata. Jeśli ma stworzyć piękno, musi odmówić jednocześnie zgody na realność i afirmować pewne jej wyglądy. Sztuka neguje to, co realne, ale od realności nie ucieka. Nietzsche odrzucał wszelką transcendencję, moralną czy boską, mówiąc, że transcendencja prowadzi do spotwarzania życia. Może istnieje jednak transcendencja żywa, której obietnicą jest piękno, i dlatego kochamy ten świat śmiertelny i ograniczony, i wolimy od każdego innego? Tak więc sztuka prowadzi nas ku źródłom buntu, w miarę jak usiłuje nadać formę wartości umykającej w wiecznym stawaniu się, którą artysta przeczuwa i chce wydrzeć historii. Przekonamy się o tym, dowodniej jeszcze, w rozważaniach nad sztuką, która ingeruje bezpośrednio w stawanie się, aby nadać mu styl: jest nią powieść.

POWIEŚĆ I BUNT

Jeśli oddzielić literaturę akceptacji, przypadającą na ogół ma wieki starożytne i klasyczne, od literatury dysydenckiej, której początkiem są czasy nowożytne, widać, że w tych pierwszych powieść jest wyjątkiem. Nawet gdy się pojawia, nie dotyczy historii, ale

fantazji (*Teogenes i Cheraklea* czy *Astrea*¹⁴⁸). To są bajki, a nie powieści.

Z literaturą dysydencką natomiast rozpoczyna się rzeczywisty rozwój gatunku powieściowego, który równolegle z ruchem krytycznym i rewolucyjnym nieustannie wzbogacał się i poszerzał aż po nasze czasy. Powieść rodzi się razem z duchem buntu i w płaszczyźnie estetycznej wyraża tę samą ambicję.

„Historia zmyślona, napisana prozą”, mówi Littre o powieści. Tylko więc tyle? Pewien krytyk katolicki¹⁴⁹ powiada jednak: „*Jakikolwiek cel ma sztuka, grzesznie współzawodniczy z Panem Bogiem*”. Rzeczywiście, słuszniej jest tu mówić o współzawodnictwie z Bogiem niż ze stanem faktycznym. Thibaudet wyraził podobną myśl, gdy mówił o Balzaku: „*Komedia ludzka to Naśladowanie Boga Ojca*”. Wysiłek wielkiej literatury zdaje się polegać na tworzeniu świata zamkniętego albo typów skończonych. Sztuka Zachodu w swoich wybitnych kreacjach nie ogranicza się do opisu życia codziennego. Wielkie obrazy są celem, który ją pobudza i który gorączkowo ściga.

Jeśli dobrze się zastanowić, nic bardziej niezwykłego jak pisanie albo czytanie powieści. Konstruowanie jakiejś historii, polegające na nowym układzie faktów prawdziwych, ani nie jest czynnością nieuniknioną, ani konieczną. Gdyby nawet przyjąć wyjaśnienie najprostsze — przyjemność twórcy lub czytelnika — należałoby jeszcze zapytać, dlaczego większość ludzi znajduje przyjemność w zmyślonych historiach i interesuje się nimi. Pewien rodzaj krytyki potępia czystą powieść, widząc w niej ucieczkę próżniaczej wyobraźni. Język codzienny z kolei nazywa „powieścią” nieprawdziwą historię spisaną przez niezręcznego dziennikarza. Niedawno jeszcze młode dziewczyny musiały być „powieściowe”, na przekór prawdopodobieństwu. Rozumiano przez to, że te istoty idealne nie zdają sobie sprawy z realności egzystencji. Na ogół biorąc uważano zawsze, że to, co „powieściowe”, jest odmienne od życia, i że powieść, będąc życiu niewierna, zarazem je upiększa.

Najprostszy zatem i najpospolitszy sposób rozumienia ekspresji powieściowej polega na stwierdzeniu, że jest to forma ucieczki. Zdrowy rozsądek sprzymierza się tu z krytyką rewolucyjną.

Ale od czego powieść pozwala uciec? Od rzeczywistości uznanej za nazbyt przytłaczającą? Ludzie szczęśliwi czytają także powieści, i jest rzeczą stwierdzoną, że wielkie cierpienia odbierają smak lekturze. Ponadto świat powieściowy nie ma ani tego ciężaru, ani tej obecności co ów świat wokół, gdzie wiecznie jesteśmy osaczeni przez istoty z ciała. Jakim cudem jednak Adolf wydaje nam się bliższy od Beniamina Constant, a hrabia Mosca od naszych profesjonalnych moralistów? Balzac zakończył kiedyś długą rozmowę o polityce i losach świata słowami: „A teraz powróćmy do spraw poważnych”, mając na myśli swoje powieści. Bezspornej powagi świata powieściowego i uporu, by serio traktować niezliczone mity, które od dwu wieków podsuwa nam powieść, nie tłumaczy samo tylko pragnienie ucieczki. Powieść zakłada jakąś niezgodę na rzeczywistość. Ale nie jest to po prostu ucieczka. Może powieść jest schronieniem, którego szuka piękna dusza, według Hegla tworząca w swym rozczarowaniu świat sztuczny, gdzie panuje tylko moralność? A jednak daleko jest powieści budującej do wielkiej literatury; najlepsza z „różowych” powieści, *Paweł i Wirginia*, dzieło z gruntu przygnębiające, nie może być nikomu pociechą.

Sprzeczność jest taka: człowiek nie zgadza się na świat, jaki jest, ale też nie chce go porzucić. Ludziom zależy na świecie i zależy im na życiu. Ci osobliwi wygnańcy we własnej ojczyźnie nie tylko nie pragną zapomnieć o świecie, ale przeciwnie, cierpią, że nie dość go posiadają. Prócz nagłych chwil pełni wszelka realność zdaje się im okaleczała. Ich czyny wymykają się w innych czynach, powracają zmienione, by tamte sądzić, uciekają jak woda od Tantalosa ku nieznanemu jeszcze Ujściu. Znać Ujście, opanować brzeg rzeki, pochwyć życie jako los: oto ich wielka nostalgia, której doświadczają w najgłębszym poczuciu przynależności do ziemskiej ojczyzny. Lecz to poznanie, które pojednałoby ich z samymi sobą, jeśli zjawia się w ogóle, to w ulotnej chwili śmierci: wówczas wszystko się kończy. Żeby móc jeden raz zaznać istnienia, trzeba nie zaznać go już nigdy więcej.

Stąd nieszczęsna zawiść, którą tylu ludzi czuje wobec życia innych ludzi. Widząc tę egzystencję od zewnątrz, przydajemy im spójności i jedności, których nie mogą posiadać,

148 *Teogenes i Chraklea Heliodora*: powieść grecka z III w.; *Astrea Honoriusza d'Urfe*: francuska powieść pasterska z początku XVII w. (przyp. tłum.).

149 Stanislas Fumet (przyp. autora).

a które nam wydają się oczywiste. Dostrzegamy tylko linię główną, nieświadomi niszczycielskich szczegółów. Wówczas istnienia innych stają się dla nas materią sztuki. W sensie elementarnym tworzymy z nich narrację powieściową. W tym rozumieniu każdy chce ze swego życia zrobić dzieło sztuki. Pragniemy, żeby miłość trwała, a wiemy, że nie trwa; choćby cudem miała trwać przez całe nasze życie i tak ustanie w jakiejś chwili. Być może w tej nienasyconej potrzebie trwania rozumielibyśmy lepiej cierpienie ziemskie, gdybyśmy wiedzieli, że jest wieczne. Wydaje się, że wielkie dusze są niekiedy mniej przerażone samym bólem niż faktem, że on nie trwa. W braku niestrudzonego szczęścia losem byłoby przynajmniej długie cierpienie. Ale nie, nasze najgorsze męczarnie kiedyś się skończą. Pewnego ranka, po tyłu rozpaczach, nieodparte pragnienie życia oznajmi nam, że wszystko się skończyło i że cierpienie nie więcej ma sensu niż szczęście.

Pragnienie posiadania jest tylko pewną formą pragnienia przetrwania; z niego bezsilne szaleństwo miłości. Żadna istota, nawet najbardziej kochana i która odplaca nam tym samym, nigdy do nas nie należy. Na okrutnej ziemi, gdzie kochankowie umierają nieraz rozłączeni, a rodzą się zawsze z dala od siebie, całkowite posiadanie drugiej istoty, komunია absolutna w całym czasie życia jest niemożliwa. Pragnienie posiadania jest tu tak nienasycone, że może przetrwać nawet samą miłość. Kochać wówczas to uczynić jałowym przedmiot miłości. Haniebne cierpienie samotnego kochanka polega nie tyle na tym, że nie jest już kochany, ile na świadomości, że kochana osoba może i musi kochać na nowo. Traktując rzecz skrajnie, każdy człowiek w swoim obłądnym pragnieniu trwania i posiadania życzy istotom, które kocha, jałowości albo śmierci. Oto prawdziwy bunt. Ci, co nie żądali, choćby raz jeden, absolutnego dziewictwa istot i świata, a widząc, że to niemożliwe, nie cierpieli trawieni nostalgią i poczuciem niemocy, którzy wciąż odnajdując to pragnienie absolutu, nie zaznali spustoszeń, gdy usiłowali kochać miłością niepełną, nie pojmą realności buntu i jego niszczycielskiej furii. Lecz ludzie wymykają się zawsze i my im wymykamy się również; nie mają stałych konturów. Z tego punktu widzenia życie jest pozbawione stylu. To tylko ruch ścigający formę, której nie znajduje nigdy. Człowiek na próżno szuka formy, która wyznaczyłaby granice jego panowania. Lecz niechże choć jeden przedmiot żywy tę formę osiągnie, a świat zostanie scalony.

Nie ma wreszcie istoty, która, od pewnego elementarnego stopnia świadomości poczynszy, nie usiłuje szukać formuł lub podstaw, mogących przydać jej egzystencji brakującej jedności. Czy wybór pada na „wydawać się”, czy „czynić”, czy jest to przypadek dandysa, czy rewolucjonisty, chodzi o żądanie jedności, aby być, i być na tej ziemi. Podobnie jak w owych związkach patetycznych i nieszczęsnych, trwających niekiedy długo, ponieważ jeden z partnerów czeka na słowo, gest albo sytuację, które zamkną jego przygodę i właściwie ją określą, każdy przygotowuje sobie czy obmyśla słowo końcowe. Nie wystarczy żyć, trzeba losu, i trzeba go, nie czekając na śmierć. Słusznie więc będzie powiedzieć, że człowiek ma jakąś ideę świata, który byłby lepszy od istniejącego. Ale lepszy nie znaczy inny. Pragnienie trawiące jego serce w świecie rozbitym, którego wyrzec się przecież nie chce, jest pragnieniem jedności. Rozwiązaniem nie będzie jednak nędzna ucieczka, lecz roszczenie jeszcze bardziej uparte. Każdy wysiłek ludzki — religia tak samo jak zbrodnia — podporządkowuje się w końcu temu irracjonalnemu pragnieniu i próbuje nadać życiu formę. Ten sam poryw, który każe wielbić Boga albo niszczyć człowieka, prowadzi do twórczości powieściowej; w nim jest jej powaga.

Bo też czym jest powieść, jeśli nie światem, gdzie czyn osiąga formę, gdzie słowa zostają wreszcie wypowiedziane, gdzie ludzie należą do siebie, a życie staje się losem?¹⁵⁰ Świat powieściowy to korekta świata istniejącego, zgodnie z najgłębszym pragnieniem człowieka. Świat bowiem pozostaje ten sam. To samo cierpienie, i kłamstwo, i miłość. Bohaterowie mówią naszym językiem, mają nasze słabości, naszą siłę. Ich świat nie jest ani piękniejszy, ani bardziej budujący niż nasz. Lecz los ich przynajmniej jest spełniony. Najbardziej wzruszający bohaterowie to ci, którzy w swych namiętnościach idą do końca: Kiriłow i Stawrogin, pani Graslin, Julian Sorel, księżę de Cleves. Ich rytm rozchodzi się z naszym, ponieważ kończą to, czego my nie kończymy nigdy.

Księżna de Ckyes zrodziła się z najgłębszych doświadczeń pani de La Fayette. Pani de La

150 Jeśli powieść wyraża tylko nostalgię, niespełnienie, to przecież jest formą i wybawieniem. Nazwać rozpacz to już ją przewyciężyć. Literatura rozpaczcy to sprzeczność sama w sobie (przypp. autora).

Fayette jest księżną de Cleves, a jednak nią nie jest. Na czym polega różnica? Na tym, że pani de La Fayette nie wstąpiła do klasztoru i że nikt z jej otoczenia nie zgasł z rozpaczy. Na pewno знаła chwile niezrównanej miłości. Ta miłość nie osiągnęła jednak punktu końcowego, pani de La Fayette żyła dłużej niż jej miłość, ale przedłużyła ją, gdy już nią żyć przestała, i nikt, nawet ona sama, nie rozpoznałby jej rysunku, gdyby nie utrwaliła jego nagiej linii bezbłędym językiem. Do najpiękniejszych narracji powieściowych należą też dzieje Zofii i Kazimierza w *Plejadach* Gobineau. Zofia, kobieta czuła i piękna, do której można odnieść słowa Stendhala: „tylko kobiety o wielkim charakterze mogą dać mi szczęście”, zmusza Kazimierza, by wyznał jej swoją miłość. Przywykła, by ją kochano, i niecierpliwie się widząc, że człowiek, z którym spotyka się co dzień, wciąż zachowuje nieznośny spokój.

Kazimierz wyznaje wreszcie miłość, ale tonem prawniczego wywodu. Przyjrzał się jej dokładnie, zna ją jak samego siebie i jest pewien, że to uczucie, bez którego nie może żyć, nie ma przyszłości. Postanowił więc powiedzieć Zofii, że ją kocha i ofiarować jej swoją fortunę — jest bogata i gest ten jest bez konsekwencji — z której ona wydzieli mu skromną pensję; zamieszka na uboczu, w wybranym przypadku mieście (będzie nim Wilno), i tam w ubóstwie będzie czekał śmierci. Kazimierz przyznaje zresztą, że myśl o otrzymaniu od Zofii pieniędzy niezbędnych mu do życia jest ustępstwem na rzecz słabości ludzkiej; ponadto pozwoli sobie jeszcze od czasu do czasu do przesłanianie Zofii pustej karty papieru w kopercie opatrzonej jej nazwiskiem. Zofia wpierv oburzona, wstrząśnięta potem, melancholijna z kolei, zgodzi się na koniec; wszystko potoczy się tak, jak to Kazimierz przewidział. Umrze w Wilnie od swej smutnej namiętności. Element powieściowy uzyska w ten sposób logikę. Piękne opowiadanie nie rozgrywa się nigdy bez tej niezmaconej ciągłości, nieosiągalnej w życiu, którą można jednak odnaleźć w marzeniu wychodzącym od realności. Gdyby Gobineau pojechał do Wilna, zdruzony wróciłby z powrotem albo na miejscu znalazłby jakąś rozrywkę. Ale Kazimierz nie chce zmiany i nie zazna wyzdrowienia. Idzie do końca jak Heathcliff, który śmierć nawet chciałby zwyciężyć.

Oto więc świat urojony, który jest jednak korektą istniejącego, świat, gdzie cierpienie, jeśli się zechce, może trwać aż do śmierci, gdzie namiętności są scalone, a istoty oddane jednej myśli zawsze są dla siebie wzajem obecne. Człowiek osiąga tu wreszcie formę i granicę, które ściga na próżno w życiu. Powieść konstruuje los na zamówienie. Współzawodniczy w ten sposób ze światem i tymczasowo zwycięża śmierć. Szczegółowa analiza najślawniejszych powieści wykazałaby, w perspektywach za każdym razem odmiennych, że esencja powieści jest w tej nieustającej korekcie, zawsze zmierzającej w tym samym kierunku i dokonywanej przez artystę w oparciu o własne doświadczenia. Nie będąc ani moralna, ani czysto formalna, ma ona za cel przede wszystkim jedność i tym samym wyraża potrzebę metafizyczną. Powieść na tym poziomie jest dokonaniem inteligencji w służbie wrażliwości nostalgicznej albo zbuntowanej. To poszukiwanie jedności można by prześledzić we francuskiej powieści analitycznej, u Melville’a, Balzaka, Dostojewskiego czy Tołstoja. Wystarczy nam tu jednak konfrontacja dwóch zamierzeń, usytuowanych na przeciwległych krańcach świata powieściowego, twórczości Prousta i współczesnej powieści amerykańskiej.

Powieść amerykańska¹⁵¹ sądzi, że osiąga jedność redukując człowieka bądź do tego, co w nim elementarne, bądź do jego reakcji zewnętrznych i postępowania. Nie wybiera jakiegoś uczucia czy namiętności głównej, jak nasza powieść klasyczna. Odrzuca analizę i nie szuka fundamentalnego motoru psychologicznego, tłumaczącego i określającego zachowanie się człowieka. Dlatego jedność tej powieści jest jednością oświelenia. Jej technika polega na opisie ludzi od zewnątrz, w ich gestach najbardziej obojętnych, na odtworzeniu bez komentarzy tego, co bohaterowie mówią i powtarzają¹⁵², na takim wreszcie ujęciu, z którego wynika, że są oni określone całkowicie przez swoje automatyzmy codzienne. Zmechanizowanie tak daleko posunięte sprawia, że ludzie są rzeczywiście do siebie podobni, co tłumaczy ów szczególny świat, gdzie wszystkie postaci zdają się wymienne, nawet jeśli idzie o ich właściwości fizyczne. Tę technikę tylko dzięki nieporozumieniu nazwano realistyczną. Pominąwszy już, że realizm w sztuce, jak to

151 Chodzi tu oczywiście o powieść lat 30. i 40., nie zaś o wspaniały rozkwit prozy amerykańskiej w XIX wieku (przyp. autora).

152 Nawet u Faulknera, wielkiego pisarza tej generacji, monolog oddaje myśli tylko od zewnątrz (przyp. autora).

zobaczymy, jest pojęciem niezrozumiałym, nie ulega wątpliwości, iż celem nie jest tu zwykłe oddanie rzeczywistości, lecz jej najbardziej arbitralna stylizacja.

Świat powieściowy powstaje tu ze świadomego okaleczenia rzeczywistości. Uzyskana w ten sposób jedność jest jednością zdegradowaną, niwelacją ludzi i świata. Mogłoby się zdawać, że w przekonaniu pisarzy amerykańskich właśnie życie wewnętrzne pozbawia działanie jedności i rozdziela ludzi. Jest to po części uzasadnione. Bunt jednak, od którego ta sztuka wychodzi, znajduje swoje spełnienie tylko wówczas, gdy jedność wspiera się na życiu wewnętrznym, nie zaś na jego negacji. Zaprzeczyć mu całkowicie to stworzyć człowieka wyimaginowanego. Powieść „czarna” jest więc na swój sposób powieścią „różową”: ambicja jest ta sama. To także powieść budująca¹⁵³. Z życia ciała, do którego wszystko się sprowadza, paradoksalnie rodzi się świat abstrakcyjny i bez odniesień, negowany wciąż przez rzeczywistość. Ta powieść, oczyszczona z życia wewnętrznego, gdzie ludzie wyglądają jak za szybą, za swój przedmiot jedyny wybierając człowieka przeciętnego, w końcu ucieka się logicznie do patologii. Tłumaczy to, dlaczego w powieści amerykańskiej tytuł jest „niewinnych”. Przy założeniach tego rodzaju „niewinny” stanowi temat idealny, całkowicie bowiem jest określony przez swoje zachowanie się. Symbolizuje ów rozpaczliwy świat, gdzie nieszczęsne automaty osiągają spójność machinalną, świat stworzony przez powieściopisarzy amerykańskich jako protest patetyczny, ale jałowy.

Co do Prousta, to jego wysiłek polega na stworzeniu niewzruszonego i niezastąpionego świata, dla którego punktem wyjścia była ciągła kontemplacja rzeczywistości; świat ten jest wyłączną własnością Prousta i świadectwem jego zwycięstwa nad przemijaniem i śmiercią. Ale środki są tu całkowicie odmienne. Sprowadzają się one przede wszystkim do skoncentrowanego wyboru, do drobiazgowego gromadzenia momentów uprzywilejowanych, które powieściopisarz znajduje w swojej sekretnej przeszłości.

Tak więc zostają przekreślone ogromne martwe połacie życia, ponieważ nie pozostawiły wspomnienia. Jeśli świat powieści amerykańskiej jest światem ludzi pozbawionych pamięci, świat Prousta to sama pamięć. Tylko że jest to pamięć najtrudniejsza i najbardziej wymagająca: odmawia zgody na świat rozbity i z odnalezionego zapachu wydobywa tajemnicę teraźniejszości i przeszłości. Proust wybrał życie wewnętrzne, w nim zaś to, co najbardziej wewnętrzne i w świecie realnym zapomniane: machinalność, ślepy przypadek. Odrzucenie realności nie oznacza jednak dla niego negacji realności. Nie popełnia błędu, który pozostałby w stosunku symetrii do powieści amerykańskiej, to znaczy nie znosi tego, co machinalne. Przeciwnie, w jedności wyższego rzędu łączy utracone wspomnienie z wrażeniem obecnym, teraźniejsze cierpienie ze szczęściem dni dawnych.

Trudny jest powrót do miejsc szczęścia i miłości. Na morskim brzegu wiecznie śmieją się i nawojują zakwitające dziewczęta, lecz ten, co na nie patrzy, z wolna traci prawo, by mógł je kochać, podobnie jak te, które kochał, tracą prawo, by mogły być przedmiotem miłości. Oto melancholia Prousta, dość jednak w nim potężna, by odrzucił wszystko. Lecz z ziemskim światem łączyła go miłość twarzy ludzkich i świata. Nie chciał utracić na zawsze szczęśliwych wakacji. Postanowił stworzyć je na nowo i dowiódł, wbrew śmierci, że przeszłość znajduje się u końca czasu w niezniszczalnej teraźniejszości, prawdziwszej i bogatszej niż na początku. Analiza psychologiczna w *Straconym czasie* to tylko potężny środek. Prawdziwa wielkość Prousta jest w napisaniu *Czasu odnalezionego*: rozbity świat zostaje scalony i pisarz nadaje mu sens w pełni jego rozdarcia. Jego trudne zwycięstwo w przededniu śmierci polega na tym, że z nieustannie uciekających form, tylko dzięki pamięci i inteligencji, wydobył wzruszające symbole jedności ludzkiej. Największym wyzwaniem, jakie dzieło tego rodzaju rzuca światu istniejącemu, jest to, że ono samo stanowi zamkniętą i spójną całość. Taka postawa jest charakterystyczna dla dzieł nie znających skruchy.

Powiedziano, że świat Prousta jest światem bez Boga. Jeśli to prawda, to nie dlatego, że nigdy nie mówi się tu o Bogu, ale dlatego, że ten świat chce być doskonałością skończoną i wieczności przydać rysy ludzkie. *Czas odnaleziony*, w swojej ambicji przynajmniej, jest wiecznością bez Boga. Po tym względem dzieło Prousta jest jednym z największych i najbardziej znaczących dokonań człowieka protestującego przeciw swej

153 Bernardin de Saint-Pierre i markiz de Sade, choć w innych planach, są twórcami powieści propagandowej (przyp. autora).

śmiertelnej kondycji. Proust dowiódł, że sztuka powieściowa stwarza na nowo świat: narzucony nam i przez nas odrzucony. W pewnym sensie ta sztuka opowiada się po stronie stworzenia przeciwko jego Stwórcy. Lecz, co głębsze jeszcze, sprzymierza się ona z pięknem świata czy istot przeciw potędze śmierci i zapomnienia. Dlatego jej bunt jest twórczy.

BUNT I STYL

Kształtując na swój sposób rzeczywistość, artysta utwierdza moc swej odmowy. Ale to, co zachowuje z rzeczywistości w świecie przez siebie stworzonym, mówi o zgodzie na pewną przynajmniej jej część, wydartą mrokom stawania się i ukazaną w świetle kreacji. Jeśli odmowa jest totalna, rzeczywistość znika w swej całości i powstaje dzieło czysto formalne. Jeśli, na odwrót, z powodów częstokroć sztuce obcych artysta uznaje samą tylko surową rzeczywistość, mamy realizm. W pierwszym wypadku twórczość, gdzie bunt i zgoda, afirmacja i negacja są ściśle ze sobą złączone, zostaje okaleczona w imię odmowy. Rezultatem jest ucieczka w formę, której tyle przykładów dostarczyła nasza epoka; jej nihilistyczny rodowód jest oczywisty. W drugim wypadku artysta usiłuje nadać światu jedność, z wyboru pozbawiając go wszelkiej perspektywy. Zaświadcza w ten sposób o swej potrzebie jedności, choćby zdegradowanej. Ale też wyrzeka się tego, co jest pierwszym żądaniem kreacji artystycznej. Żeby lepiej móc negować względną wolność świadomości twórczej, afirmuje bezpośrednią całość świata. Akt twórczy neguje sam siebie w obu tych rodzajach dzieł. Zrazu artysta odrzucał tylko jakiś aspekt realności, utwierdzając jednocześnie inny. Lecz gdy odrzuca wszelką realność lub afirmuje ją tylko, zapiera się sam siebie czy to w negacji, czy w afirmacji absolutnej. Ta analiza estetyczna, jak widać, łączy się z naszkicowaną wprawdzie w płaszczyźnie historycznej.

Ale jak nie ma nihilizmu, który nie zakładałby w końcu wartości, ani materializmu, który siebie rozważając nie doszedłby do jakiejś sprzeczności, w pojęciach: sztuka formalna i sztuka realistyczna kryje się absurd. Żadna sztuka nie może w sposób absolutny odrzucić realności. Gorgona jest bez wątpienia postacią całkowicie wymyśloną; ale jej głowę i wyrastające z niej węże można znaleźć w naturze. Formalizm, choćby coraz bardziej oczyszczał się z elementów realnych, musi zatrzymać się na jakiejś granicy. Nawet czysta geometria, do której dochodzi niekiedy malarstwo abstrakcyjne, bierze od świata zewnętrznego kolor i stosunki perspektywiczne. Prawdziwy formalizm jest milczeniem. Podobnie realizm, który nie może się obejść bez minimum interpretacji i arbitralności. Najdoskonalsza nawet fotografia zdradza rzeczywistość, powstaje bowiem z wyboru i ogranicza to, co samo granicy nie posiada. Realista i formalista szukają jedności tam, gdzie jej nie ma, w rzeczywistości w stanie surowym albo w twórczości wymyślonej, która odrzuca jakoby wszelką realność. Jedność w sztuce, przeciwnie, rodzi się u końca przekształceń narzuconych przez artystę rzeczywistości, i tak samo nie może istnieć bez tych przekształceń, jak i bez tego, co realne. Korekta¹⁵⁴, której dokonuje artysta znajdując własny język i przegrupowując elementy zaczerpnięte z rzeczywistości, nazywa się stylem i daje stworzonemu na nowo światu jedność i granice.

Narzucić swoje prawo światu oto cel, do którego zmierza każdy zbuntowany; kilku geniuszy ten cel osiąga. „*Poeci są nie uznanymi prawodawcami świata*”, mówi Shelley.

Powieść ze swych założeń nie może uchybić temu powołaniu. Ani nie wyraża zupełnej zgody na realność, ani nie odrzuca jej absolutnie. Czysta imaginacyjność nie istnieje, a nawet gdyby istniała w powieści idealnej, która byłaby wówczas całkowicie bezcielesna, nie miałyby znaczenia artystycznego, ponieważ pierwszym żądaniem ducha szukającego jedności jest komunikatywność tej jedności. Z drugiej strony jedność czystego rozumowania jest jednością fałszywą, skoro nie wspiera się na tym, co realne. Powieść „różowa” (albo „czarna”), powieść budująca, każda oddala się od sztuki o tyle, o ile w mniejszym lub większym stopniu jest nieposłuszna temu prawu. Natomiast prawdziwa twórczość powieściowa posługuje się wyłącznie tym, co realne, z rzeczywistości czerpiąc

¹⁵⁴ Delacroix pisze, i jest to obserwacja ważna, że trzeba skorygować „tę nienaruszalną perspektywę, która wskutek prawidłowości fałszuje wygląd przedmiotów” (przyp. autora).

żar i krew, pasję i krzyk. Tyle tylko, że dodaje do niej coś, co ją przekształca.

Podobnie jest z tak zwaną powieścią realistyczną, która zmierza do bezpośredniego odtworzenia rzeczywistości. Gdyby nawet taka operacja była do pomyślenia, odtworzenie bez wyboru elementów realnych oznaczałoby jałowe powtarzanie świata. Realizm jako środek wyrazu mógłby służyć jedynie geniuszowi religijnemu, czego przecucie daje szuka hiszpańska, albo, u przeciwległego krańca, być małpiarstwem, bo tylko małpa zadowala się tym, co jest, i to, co jest, naśladuje. Toteż nie ma sztuki realistycznej; czasem trafia się tylko pragnienie takiej sztuki. Opis prawdziwie realistyczny nie skończyłby się nigdy. Tam, gdzie Stendhalowi wystarczy jedno zdanie, by opisać wejście Lucjana Leuwen do salonu, artysta realistyczny, żeby nie uchybić logice, musiałby wypełnić całe tomy opisem osób i dekoracji, a jeszcze nie wyczerpałby wszystkich szczegółów. Realizm to wyliczenie, któremu nie ma końca. Stąd widać, że jego prawdziwą ambicją nie jest osiągnięcie jedności, ale zdobycie całości świata realnego. Łatwo więc zrozumieć, że stał się estetyką oficjalną rewolucji totalności. Jak okazało się, wierność tej estetyce jest niemożliwa. Powieść realistyczna mimo wszystko dokonuje wyboru, ponieważ wybór i przekroczenie tego, co realne, stanowią warunek myśli i wyrazu¹⁵⁵. Już samo pisanie jest wyborem. Arbitralność tak samo może dotyczyć realności, jak ideału; dlatego powieść realistyczna jest *implicite* powieścią z tezą. Ograniczyć jedność świata powieściowego do całości tego, co realne, można tylko dzięki wprowadzeniu sądu apriorycznego, który eliminuje z rzeczywistości to, co nie odpowiada doktrynie. Realizm zwany socjalistycznym z samej logiki swego nihilizmu jest więc skazany na łączenie osiągnięć powieści budującej i literatury propagandy.

Czy fakt podporządkowuje sobie twórcę, czy twórca zechce przekreślić fakt całkowicie, w obu wypadkach twórczość zniża się do zdegradowanych form sztuki nihilistycznej. Z twórczością jest jak z cywilizacją: zakłada nieustanne napięcie pomiędzy formą a materią, stawaniem się i duchem, historią i wartościami. Jeśli równowaga zostaje naruszona, zwycięża dyktatura albo anarchia, propaganda albo obłęd formalny. W obu wypadkach twórczość, która zbiega się z rozumną wolnością, jest niemożliwa. Sztuka współczesna, czy zgadza się na szaleństwa abstrakcji i mrok formalny, czy odwołuje się do realizmu w jego postaci surowej albo naiwnej, jest w swej przewadze sztuką tyranów i niewolników, nie zaś twórców.

Dzieło, w którym treść przerasta formę, czy dzieło, w którym forma góruje nad treścią, mówi o jedności zawiedzionej i przynoszącej zawód.

W tej dziedzinie, podobnie jak w innych, jedność nie pochodząca ze stylu jest okaleczeniem. Jakąkolwiek perspektywę wybiera artysta, istnieje zasada wspólna dla wszystkich twórców: stylizacja, która zakłada, że istnieje realność i że istnieje zarazem duch nadający jej formę. Dzięki stylizacji twórczy wysiłek przekształca, świat, zawsze wprowadzając pewne odchylenie, znak sztuki i protestu. Czy jest to widzenie przez powiększające szkło mikroskopu, którym Proust wzbogacą doświadczenie ludzkie, czy na odwrót, absurdalna błażość, jaką powieść amerykańska obdarza swoich bohaterów, rzeczywistości w pewien sposób jest zadany gwałt. W tym odchyleniu zawiera się kreacja i owocność buntu, z niego są styl i ton dzieła. Kiedy krzyk najbardziej rozzwierający znajduje swój język najpewniejszy, prawdziwe roszczenie buntu zostaje zaspokojone i z tej wierności samemu sobie bunt czerpie siłę twórczą. Choć nie będzie to zgodne z przesądami naszego czasu, trzeba powiedzieć, że wielki styl w sztuce jest wyrazem najwyższego buntu. Podobnie jak prawdziwy klasycyzm to romantyzm okiełznany, tak geniusz jest buntem, który stworzył sobie własną miarę. Toteż wbrew temu, czego uczy się dzisiaj, nie ma genialności w negacji i w czystej rozpacz.

Co znaczy, że wielki styl nie jest po prostu jakością formalną. Jest nią, kiedy artysta szuka stylu dla niego samego kosztem realności: lecz wówczas nie można mówić o wielkim stylu. Formalizm nie odkrywa, ale naśladuje — jak każdy akademizm — gdy twórczość prawdziwa jest na swój sposób rewolucyjna. Choćby stylizacja szła daleko, skoro w niej zawiera się interwencja człowieka i poprawka, którą artysta wprowadza do odtwarzanej rzeczywistości, musi ona jednak pozostać niewidoczna, aby roszczenie sztuki zostało wyrażone w najskrajniejszym napięciu. Wielki styl jest stylizacją

155 Delacroix mówi o tym z wielką słusznością: „Aby realizm nie był słowem pozbawionym sensu, wszyscy ludzie musieliby mieć jednaki umysł i jednaki sposób pojmowania” (przyj. autora).

niewidoczną, to znaczy wcieloną. „W sztuce nie trzeba lękać się przesady”, mówi Flaubert. Lecz dodaje, że przesada winna być „ciągnięta i do siebie proporcjonalna”. Kiedy stylizacja jest nadmierna i widoczna, dzieło wyraża samą tylko nostalgię: jedność, którą pragnie osiągnąć, jest obca konkretowi. Kiedy, na odwrót, rzeczywistość została ukazana w stanie surowym, a stylizacja nic nie znaczy, konkretowi brak jedności. Wielka sztuka, styl, bunt prawdziwy znajduje się pomiędzy tymi dwiema herezjami¹⁵⁶.

TWÓRCZOŚĆ I REWOLUCJA

Bunt żyje w prawdziwej twórczości, nie zaś w krytyce czy komentarzu. Rewolucja ze swej strony nie przejawia się w terrorze i tyranii, ale w kształcie cywilizacji. Dwa pytania, które społeczeństwu w matni stawia nasza epoka: czy twórczość jest możliwa, czy rewolucja jest możliwa, stanowią jedno i dotyczą odrodzenia cywilizacji.

Rewolucja i sztuka XX wieku są zależne od tego samego nihilizmu i żyją w tej samej sprzeczności. Rewolucja współczesna wyobraża sobie, że jest początkiem nowego świata, gdy jest tylko końcem starego. Społeczeństwo kapitalistyczne i społeczeństwo rewolucyjne tworzą jedno o tyle, o ile podporządkowane są produkcji przemysłowej i tej samej obietnicy. Różnica polega na tym, że pierwsze obiecuje w imię zasad formalnych, których nie potrafi wprowadzić w życie i którym przeczają stosowane sposoby; drugie obiecuje w imię rzeczywistości przyszłej, kalecząc teraźniejszą. Społeczeństwo produkcji jest produkcyjne, a nie twórcze.

Sztuka współczesna, ponieważ jest nihilistyczna, szamoce się pomiędzy formalizmem a realizmem. Realizm zresztą bywa równie dobrze mieszczański jak socjalistyczny, tyle tylko, że w pierwszym przypadku jest ponury, a w drugim budujący. Formalizm ze swej strony jednakowo przynależy do społeczeństwa przeszłości, jako bezinteresowna abstrakcja, i do społeczeństwa pretendującego do przyszłości, jako propaganda.

Język, który zniszczyła negacja irracjonalna, zatracca się w werbalnym szaleństwie; podległy ideologii deterministycznej, streszcza się w hasło. Pomiedzy werbalizmem i hasłem jest sztuka. Zbuntowany musi odrzucić furię nicości i zgodę na totalność; artysta musi wymknąć się opętaniu formalnemu i totalitarnej estetyce jednocześnie. Świat jest dziś jeden, ale jednością nihilizmu; cywilizacja stanie się możliwa tylko wówczas, gdy świat, odrzucając nihilizm zasad formalnych i nihilizm bez zasad, odnajdzie drogę twórczej syntezy. Podobnie sztuka: dogorywa czas nieustającego komentarza i reportażu, nadchodzi czas twórców.

Lecz sztuka i społeczeństwo, twórczość i rewolucja muszą wpierw odnaleźć źródło buntu, gdzie odmowa i zgoda, indywidualne i powszechne, jednostka i historia równoważą się w ciągłym napięciu. Bunt sam w sobie nie jest elementem cywilizacji; poprzedza jednak wszelką cywilizację. Tylko on pozwala spodziewać się przyszłości, o której śnił Nietzsche: „Na miejscu sędziego i ciemicy, twórca”. Ta formuła nie upoważnia do komicznej myśli o państwie rządonym przez artystów. Tłumaczy jedynie dramat naszej epoki, w której praca, całkowicie podległa produkcji, przestała być twórcza. Społeczeństwo przemysłowe może otworzyć drogę do cywilizacji tylko przywracając pracującemu godność twórcy, to znaczy kierując jego zainteresowanie i myśl w takim samym stopniu ku samej pracy, jak ku jej produktom. Podobnie jak twórczość artystyczna nie oddziela formy od treści, ducha od historii, tak i cywilizacja: zniesie rozgraniczenie między pracującym a twórcą, przyznając wszystkim godność utwierdzoną przez bunt. Byłoby niesłuszne, i zresztą utopijne, oddać Szekspirowi rządy nad społeczeństwem szewców; ale równie nieszczęśliwe byłoby społeczeństwo szewców odrzucające Szekspira. Szekspir bez szewca służy za alibi tyranii. Szewca bez Szekspira połknie tyrania, jeśli szewc nie jest na jej służbie. Każda twórczość sama w sobie neguje świat pana i niewolnika. Odrażające społeczeństwo tyranów i niewolników tylko na poziomie twórczości może zaznać przemiany.

Ze twórczość jest konieczna, nie znaczy jednak, że jest możliwa. Epokę twórczą w sztuce określa porządek stylu wprowadzony do chaosu. Epoka jest twórcza, jeśli nadaje

¹⁵⁶ Korekta jest różna w zależności od tematu. W dziele wiernym naszkicowanej tu estetyce styl będzie ulegał modyfikacji razem z tematami: właściwy autorowi język (jego ton) pozostanie tym spojeniem, dzięki któremu ukazać się różnice stylu (przyj. autora).

kształt namiętnościom współczesnych i je formułuje. Nie wystarczy jednak powtarzać panią de La Fayette w czasach, gdy nasi ponurzy książęta nie mają wolnej chwili na miłość. Dziś, kiedy namiętności zbiorowe górują nad indywidualnymi, wciąż jeszcze można poprzez sztukę władać szaleństwem miłosnym. Ale chodzi o to, żeby władać również namiętnościami zbiorowymi i walką historyczną. Sztuka, mimo ubolewań naśladowców, sięga dziś od psychologii po kondycję człowieka. Kiedy pasje epoki sprawiają, że w grę wchodzi cały świat, twórczość chce objąć cały los. W obliczu totalności afirmuje zarazem jedność. Tyle tylko, że twórczości, z samej siebie narażonej na niebezpieczeństwa, zagraża ponadto duch totalności. Tworzyć nie jest dziś rzeczą bezpieczną.

Żeby zawładnąć namiętnościami zbiorowymi, trzeba nimi żyć i doświadczać ich przynajmniej relatywnie. Doświadczając ich, artysta jest zarazem przez nie osaczony. Dlatego nasza epoka jest raczej epoką reportażu niż dzieła sztuki. Praktyka tych namiętności pociąga wreszcie za sobą większe szanse śmierci niż w czasach miłości czy ambicji, ponieważ jedynym sposobem autentycznego życia, pasją zbiorowości, jest zgodzić się na śmierć dla niej i przez nią. Największa szansa autentyczności jest dzisiaj największą szansą klęski w sztuce. Jeśli twórczość jest niemożliwa wśród wojen i rewolucji, nie będziemy mieli twórców, skoro wojna i rewolucja są naszym losem. Mit nie kończącej się produkcji niesie w sobie wojnę, jak chmura burzę. Wojny pustoszą Zachód i zabijają Peguy'ego. Ledwie machina mieszczańska dźwignie się z ruin, już idzie jej na spotkanie machina rewolucyjna. Nie ma czasu, by mógł się narodzić nowy Peguy: wojna zabije jego potencjalnych następców. Gdyby jednak twórczy klasycyzm był możliwy, przyniósłby dzieło pokolenia, choćby sprowadzał się do jednego tylko nazwiska. Szanse klęski w wieku niszczenia może zrekompensować tylko szansa ilości: to znaczy szansa, że na dziesięciu artystów autentycznych jeden przynajmniej przeżyje, przejmie słowa swych braci i potrafi doświadczać i tworzyć zarazem. Artysta, czy chce tego czy nie chce, nie może już być samotny, chyba że w melancholijnym triumfie, który zawdzięcza wszystkim sobie podobnym. Sztuka zbuntowana także odnajduje swoje „jesteśmy”, a wraz z nim drogę pokory.

Na razie zdobywca rewolucja zagraża wszystkim, którzy wbrew niej chcą zachować jedność w totalności. Jedną z racji bytu historii dzisiejszej, a zwłaszcza jutrzejszej, jest walka artystów z nowymi zdobywcami, świadków rewolucji twórczej z budowniczymi rewolucji nihilistycznej. Nic rozsądnego nie można powiedzieć o wyniku tej walki; wiemy przynajmniej, że musi być prowadzona. Zdobywcy dzisiejsi umieją zabijać, ale nie umieją tworzyć. Artyści umieją tworzyć, ale nie bardzo zabijać. Mordercy wśród artystów są rzadcy. Sztuka w naszych społeczeństwach rewolucyjnych musiałaby więc zginąć. Ale razem z rewolucją. Ilekroć bowiem rewolucja zabija w człowieku potencjalnego artystę, osłabia się bardziej. Jeśli w końcu zdobywcy podporządkują świat swemu prawu, nie dowiodą, że władają ilością, ale że świat jest piekłem. Lecz nawet w tym piekle sztuka wciąż jeszcze będzie w przymierzu z pokonanym buntem — ślepa nadzieja rozpaczliwych dni. Ernst Dwynger opowiada w *Dzienniku z Syberii* o pewnym poruczniku niemieckim, wieloletnim więźniu obozu, gdzie rządziły głód i zimno; ten porucznik sklecił sobie z kawałków drewna milczący fortepian. Tu, w samym środku nędzy i tłumu w łachmanach, komponował muzykę, którą on tylko słyszał. Także w piekle tajemnicze melodie i okrutne obrazy nieobecnego piękna przynoszą zawsze, wśród zbrodni i szaleństwa, echo harmonijnego buntu, odwiecznego świadectwa ludzkiej wielkości.

To piekło nie trwa jednak wiecznie, życie na nowo zaczyna się kiedyś. Historia ma może swój kres; naszym zadaniem jednakże nie jest ją kończyć, ale ją tworzyć na podobieństwo znanej już nam prawdy. Sztuka uczy tyle przynajmniej, że człowiek nie sprowadza się tylko do historii i racje istnienia znajduje również w porządku natury. Dla niej wielki Pan¹⁵⁷ nadal żyje. W swoim instynktownym buncie i pragnieniu jedności sztuka, utwierdzając wartość i wspólną wszystkim godność, domaga się uparcie tego, co nazywa się pięknem. Można wyrzec się historii, nie wyrzekając się gwiazd i morza. Zbuntowani, którzy odrzucają przyrodę i piękno, kaleczą historię. Wszyscy wielcy reformatorzy usiłowali przydać jej tego, co Szekspir, Cervantes, Molière, Tołstoj potrafili stworzyć, budując świat zawsze gotów do zaspokojenia głodu wolności i godności, który jest w

157 Pan uchodzi za wynalazcę syringi („fletnia Pana”) (przyp. tłum.).

sercu każdego człowieka. Piękno na pewno nie rodzi rewolucji; ale przychodzi dzień, kiedy rewolucji trzeba piękna. Jego reguła, która zaprzecza rzeczywistości, narzucając jej zarazem jedność, jest także regułą buntu. Czy można wiecznie odrzucać niesprawiedliwość, nie pozdrawiając natury ludzkiej i piękna świata? Niepodobna. Ta niepodległa i wierna moralność jest w każdym razie jedyną, która rozświetla drogę rewolucji prawdziwie realistycznej. Broniąc piękna, przygotowujemy dzień odrodzenia, kiedy cywilizacja w centrum swojej refleksji, z dala od zasad formalnych i zdegradowanych wartości historii, umieści tę żywą cnotę, która buduje wspólną godność świata i człowieka; trzeba nam ją teraz określić w obliczu znieważającego ją świata.

CZĘŚĆ PIĄTA

MYŚL POŁUDNIA

BUNT I ZABÓJSTWO

Z dala od tego źródła życia Europa i rewolucja podlegają nieustającym wstrząsom. W ubiegłym wieku człowiek uwolnił się od religijnych przymusów. Ledwie jednak się od nich uwolnił, już wymyślił sobie inne, zgoła nie lepsze. Cnota umiera, po czym odradza się, okrutniejsza jeszcze. Wielkim krzykiem ogłasza wszystkim miłosierdzie i tę daleką miłość, która obraca w pośmiewisko współczesny humanizm. Zrazu dokonuje spustoszeń. Z czasem gorzknieje, staje się cnotą policyjną i dla zbawienia człowieka wznosi haniebne stosy. W punkcie szczytowym tragedii wchodzimy w poufałość ze zbrodnią. Źródła życia i twórczości wysychają. Europa zaludniona widmami i maszynami zastyga w strachu. Pomiedzy dwiema hekatombami wyrastają w podziemiach szafoty. Humanieści przemienieni w oprawców święcą tam nowy kult w milczeniu. Jaki krzyk mógłby zmącić ich spokój? Nawet poeci na widok zabójstwa ich brata oświadczają dumnie, że mają czyste ręce. Teraz świat odwraca się z roztargnieniem od zbrodni; ofiary popadają w ostateczną niełaskę; ofiary nudzą. W dawnych czasach krew mordu wywoływała przynajmniej świętą grozę, przydawała życiu ludzkiemu uświęcenia; nasza epoka każe myśleć — i w tym jej prawdziwe potępienie — że nie dość jeszcze jest krwawa. Bo też krwi nie widać; nie tryska w twarz naszych faryzeuszów. Oto skrajność nihilizmu: ślepy i wściekły mord zdaje się oazą, głupi przestępca niewinnością w porównaniu z naszymi inteligentnymi katami.

Duch europejski, długo wierząc, że wraz z całą ludzkością mógłby walczyć z Bogiem, spostrzega, że jeśli nie ma zginąć, musi walczyć też z ludźmi. Zbuntowani, którzy powstając przeciw śmierci pragnęli szaleńczej nieśmiertelności gatunku, stają przerażeni wobec perspektywy zabójstwa. Jeśli cofną się, zostaną zabici, jeśli zgodzą się, będą mordercami. Bunt, odwrócony od swoich początków i cynicznie przekształcony, oscyluje na wszystkich poziomach pomiędzy ofiarą i zabójstwem. Spodziewał się, że sprawiedliwość będzie powszechna; jest wyrwykowa. Królestwo łaski zostało zwyciężone, ale i królestwo sprawiedliwości ginie. Europa umiera od tego rozczarowania. Bunt broni niewinności ludzkiej, teraz godzi we własną winę. Ledwie obróci się ku totalności, a otrzymuje w odpowiedzi rozpaczliwą samotność. Chciał wspólnoty, a jego jedyną nadzieją stało się zbiorowisko samotnych, którzy idą latami ku jedności, każdy oddzielnie.

Trzeba więc wyrzec się buntu czy to zgadzając się na konające społeczeństwo wraz z jego niesprawiedliwością, czy służąc cynicznie i wbrew człowiekowi szaleńczemu biegowi historii? Jeśli logika naszego wywodu miałaby prowadzić do nędznego konformizmu, należałoby nań w końcu przystać, jak pewne rodziny przystają na nieuniknioną hańbę; a jeśli miałaby usprawiedliwiać wszelkie gwałty dokonywane na człowieku i nawet jego systematyczne niszczenie, należałoby przystać i na to. Poczucie sprawiedliwości wyszłoby na swoje; znikłby świat handlarzy i policjantów.

Ale czy w takim razie jesteśmy jeszcze w świecie zbuntowanym, czy bunt nie stał się

alibi dla nowych tyranów? Czy zawarte w buncie „jesteśmy” może bez zgorszenia lub wykrętu przystać na zabójstwo? Wyznaczając uciskowi granicę, poza którą zaczyna się godność wspólna wszystkim ludziom, bunt określał pierwszą wartość. Na czele stawał porozumienie, wspólną strukturę, solidarność łańcucha, komunikację istoty z istotą, które sprawiają, że ludzie są sobie podobni i ze sobą sprzymierzeni. Duch w walce ze światem absurdu postępował więc krok naprzód; ale ten postęp czynił jeszcze bardziej niepokojącym problem zabójstwa, który bunt miał rozstrzygnąć. Bo też na poziomie absurdu zabójstwo wywoływało tylko sprzeczności logiczne; na poziomie buntu jest ono rozdarciem. Chodzi teraz o decyzję, czy można zabić kogoś, kogokolwiek, z kim nasze podobieństwo ustaliliśmy i z kim uświęciliśmy naszą tożsamość. Czy ledwo porzuciwszy samotność, mielibyśmy ją odnaleźć już na zawsze, uprawomocniając akt, który oznacza odcięcie? Czy zmusić do samotności kogoś, kto dowiedział się, że nie jest sam, nie równa się ostatecznej zbrodni przeciw człowiekowi?

Logika każe odpowiedzieć, że zabójstwo i bunt są ze sobą sprzeczne. Niech tylko jeden z panów zostanie zabity, a zbuntowany w pewien sposób traci prawo do wspólnoty ludzi, która była mu uzasadnieniem. Jeśli ten świat nie ma wyższego sensu, jeśli odpowiedzi człowiek może spodziewać się tylko od człowieka, wystarczy, żeby jedna istota usunęła inną ze społeczności żywych, a sama przestaje do niej należeć. Kain po zabiciu Abła ucieka na pustynię. Kiedy zabójców jest tłum, tłum żyje na pustyni w innym rodzaju samotności, który nazywa się chaosem.

Zbuntowany, zabijając, przecina świat na dwoje. Powstawał w imię tożsamości człowieka z człowiekiem; odrzuca tę tożsamość, uświęcając różnicę krwią. Wobec nędzy i ucisku tożsamość była jego istnieniem. Ten sam bunt, który miał ją utwierdzić, teraz mu ją odbiera. Zbuntowany może powiedzieć, że jest z nim kilku albo nawet wielu. Ale choćby jednego istnienia zabrakło w niezastąpionym świecie braterstwa, a świat ten pustoszeje. Jeśli nie jesteśmy, ja też nie jestem; tłumaczy to bezgraniczny smutek Kaliajewa i milczenie Saint-Justa. Zbuntowani, którzy wybrali gwałt i zabójstwo, aby zachować nadzieję istnienia, na próżno zastępują **Jesteśmy** przez **Będziemy**. Kiedy zabójca i ofiara znikną, wspólnota odrodzi się bez nich. Wyjątek zostanie zapomniany, reguła znów będzie możliwa. W historii, tak samo jak w życiu indywidualnym, zabójstwo jest więc rozpaczliwym wyjątkiem; wyłom, jakiego dokonuje w porządku rzeczy, nie ma jutra; nie może zatem zostać spożytkowane ani uznane, jak tego chce postawa historyczna, stanowi bowiem granicę, którą można osiągnąć raz tylko i potem umrzeć. Dlatego zbuntowany może pogodzić się ze swoim zabójstwem tylko w jeden sposób: składając w ofierze własne życie. Dowodzi w ten sposób, że ponad **Będziemy** stawia **Jesteśmy**. Oto wytłumaczenie szczęśliwego spokoju Kaliajewa w więzieniu i pogody Saint-Justa w drodze na szafot. Za tą ostatnią granicą zaczyna się sprzeczność i nihilizm.

ZABOJSTWO NIHILIS1YCZNE

Zabójstwo irracjonalne i zabójstwo racjonalne jednako zdradzają więc wartość ukazaną przez bunt. Zwłaszcza to pierwsze. Ten, kto neguje wszystko i pozwala sobie zabijać — Sade, dandys-morderca, bezlitosny Jedyny, Karamazow, wyznawca nieokiełznanego bandyty, surrealista strzelający do tłumu — żąda wolności totalnej i nie kładzie żadnych tam pysze ludzkiej. Furia nihilizmu tak samo zagarnia stwórcę jak i stworzenie. Przekreślając każdą nadzieję, odrzuca każdą granicę i w ślepych oburzeniu, które nie dostrzega nawet własnych racji, orzeka wreszcie, że zabójstwo jest rzeczą obojętną, skoro zabija się kogoś, kto i tak przeznaczony jest śmierci.

Niemniej racje buntu, uznanie wspólnej wartości i porozumienie między ludźmi wciąż są żywe. Bunt je ogłosił i przyrzekł im służyć. Tym samym, i wbrew nihilizmowi, określił regułę postępowania, która nie czeka wyjaśnień u końca historii i nie jest formalna. W przeciwieństwie do moralności jakobińskiej, otwierał drogę moralności dalekiej od abstrakcyjnych zasad i odkrywającej własne zasady w samym działaniu i nieustającej kontestacji. Nic nie pozwala twierdzić, że były to zasady wieczne ani że będą wieczne. Ale są, gdy my jesteśmy. Wraz z nami negują w historii niewolę, kłamstwo i terror. Nie ma nic wspólnego między panem i niewolnikiem, nie ma rozmowy ani porozumienia z

istotą zniewoloną. Zamiast swobodnego dialogu, którym uznajemy nasze podobieństwo i uświęcamy nasz los, niewola narzuca straszne milczenie. Jeśli niesprawiedliwość nie może być w zgodzie z buntem, to nie dlatego, że zaprzecza odwiecznej idei sprawiedliwości, z którą nie bardzo wiemy, co począć, ale dlatego, że utwierdza niemą wrogość dzielącą ciemność od ciemzonego. Zabija to, co może się narodzić ze wspólnoty ludzi. Człowiek, który kłamie, zamyka się przed innymi ludźmi; dlatego kłamstwo zostaje odrzucone, a także, i tym bardziej, zabójstwo i gwałt, które oznaczają milczenie ostateczne. Współuczestnictwo i porozumienie odkryte przez bunt mogą żyć tylko w swobodnym dialogu; każda dwuznaczność, każde nieporozumienie prowadzi do śmierci; ratuje od niej tylko jasny język i proste słowo¹⁵⁸. Szczytem tragedii jest głuchota bohaterów. Platon ma tu rację wbrew Mojżeszowi i Nietzschemu. Dialog na miarę człowieka kosztuje taniej niż ewangelia religii totalitarnych — monolog dyktowany z wysokości samotnej góry. Na scenie, tak samo jak w życiu, monolog poprzedza śmierć. Zbuntowany, już tylko przez to, że powstaje przeciw ciemności, opowiada się za życiem, walką z niewolą, kłamstwem i terrorem; i stwierdza, w nagłym olśnieniu, że te trzy plagi przynoszą ludziom rzędy milczenia, niezrozumienie wzajemne i niemożność odnalezienia jedynej wartości, która ratuje przed nihilizmem: wspólnoty w obliczu losu.

Nagłe olśnienie. Ale to wystarczy na razie, by powiedzieć, że najskrajniejsza wolność, wolność zabijania, nie da się pogodzić z racjami buntu. Bunt nie jest żądaniem totalnej wolności; na odwrót, występuje przeciw niej. Neguje nieograniczoną władzę, która zezwala władcy na naruszenie nieprzekraczalnej granicy.

Zbuntowany, nie domagając się całkowitej niezawisłości, chce, aby uznano wolność w jej granicach wszędzie, gdzie żyje istota ludzka, ponieważ granica właśnie określa jej bunt. Im bardziej bunt jest świadom właściwej granicy, tym bardziej jest niezachwiany. Zbuntowany żąda oczywiście pewnej wolności dla siebie samego; ale nigdy, jeśli jest konsekwentny, nie domaga się prawa do zniszczenia innej istoty i jej wolności. Nie upokarza nikogo, wolności chce dla wszystkich; gdy czegoś w niej odmawia, to wszystkim. Jest nie tylko niewolnikiem, który powstał przeciw panu, ale i przeciw światu pana i niewolnika. Bunt zatem wnosi do historii coś więcej niż tylko relację panowanie—niewola. Nieograniczona potęga nie jest tu prawem i nie w jej imię zbuntowany odrzuca wolność totalną, żądając dla siebie względnej wolności, koniecznej, aby móc tamtą odrzucić. Wszelka wolność ludzka w swej najgłębszej istocie jest więc względna. Tylko wolność absolutna, to znaczy wolność zabijania, nie domaga się dla siebie ograniczeń; odcina się wówczas od swoich korzeni, błąka się, cień abstrakcyjny i złowieszczy, aby w końcu znaleźć ucieleśnienie w ideologii.

Można więc powiedzieć, że bunt, jeśli jest niszczyielski, porzuca logikę. Kiedy żąda jedności losu ludzkiego, jest siłą życia, nie siłą śmierci; jego logika jest w tworzeniu, nie w niszczeniu. Jeśli ma być prawdziwy, nie może przekreślić żadnego z członów sprzeczności, na której się wspiera: musi być wierny i swojemu „tak”, i swojemu „nie”, gdy interpretacje nihilistyczne tylko to „nie” widzą. Logika buntu nakazuje służyć sprawiedliwości, żeby nie rosła niesprawiedliwość kondycji ludzkiej, mówić jasnym językiem, żeby nie rosło kłamstwo powszechne, i opowiadać się za szczęściem w obliczu cierpienia ludzi. Nihilistyczna pasja, dopełniając niesprawiedliwość i kłamstwo, przekreśla najstarsze roszczenie buntu i odbiera mu jego najbardziej oczywiste racje: zabija w szaleńczym poczuciu, że świat wydany jest śmierci. Przeciwnie bunt: odmawia uprawnień zabójstwa, ponieważ ze swej istoty jest protestem przeciw śmierci.

Gdyby człowiek potrafił nadać jedność światu, wprowadzić w nim rządy szczerości, niewinności i sprawiedliwości, byłby samym Panem Bogiem i bunt utraciłby wszelkie racje. Jeśli bunt istnieje, znaczy to, że kłamstwo, niesprawiedliwość i gwałt wpisane są w los zbuntowanego. Nie może więc, nie wyrzekając się buntu, całkowicie odrzucić zabójstwa i kłamstwa; ani raz na zawsze przystać na nie, skoro ich akceptacja przekreśliłaby racje buntu. Toteż nie zna odpoczynku. Wie, co to dobro i wbrew sobie czyni zło. Wartość, która go podtrzymuje, nie jest mu dana na zawsze: nieustannie musi ją umacniać. Zdobyte istnienie ginie, gdy bunt go stale nie wspiera. W każdym razie, jeśli zbuntowany nie może uniknąć zabójstwa, bezpośrednio czy pośrednio, może użyć całej swej pasji, by zmniejszyć szanse zabójstwa wokół siebie. W ciemnościach jego cnotą

158 Zauważmy, że język doktryn totalitarnych jest scholastyczny albo administracyjny (przyp. autora).

będzie niepoddawanie się mrokom; złączony ze złem, będzie uparcie zmierzał ku dobru. A jeśli sam w końcu zabije, przystanie na własną śmierć. Wierny swoim początkom, dowiedzie tym samym, że prawdziwa wolność nie jest w zabójstwie, lecz w ofierze z życia: pozna wtedy, co to honor metafizyczny. Kaliajew staje u stóp szubienicy i ukazuje wszystkim swoim braciom dokładną granicę, gdzie zaczyna się i kończy honor ludzi.

ZABÓJSTWO HISTORYCZNE

Bunt istnieje również w historii, która żąda nie tylko przykładowych opcji, ale i skutecznych postaw. Zabójstwo racjonalne może więc znaleźć w niej usprawiedliwienie. Sprzeczności buntu przejawiają się wówczas w opozycjach na pozór nie do rozwiązania: gwałt— odrzucenie gwałtu oraz sprawiedliwość — wolność. Spróbujmy je określić.

Wartość pozytywna, którą zawiera w sobie bunt, zakłada odrzucenie gwałtu, co w konsekwencji uniemożliwia trwanie rewolucji; sprzeczność, zawsze towarzysząca buntowi, tu zaostrza się jeszcze. Jeśli odmawiam uznania ludzkiej tożsamości, ustępuję ciemności, wyrzekam się buntu i wracam do nihilistycznej zgody; jeśli żądam, aby ta tożsamość została uznana i działam, moje działanie będzie skuteczne przy użyciu przemocy, co neguje zarówno tożsamość, jak i sam bunt. I dalej: jeśli sądzę, że jedność świata nie może przyjść z nieba, muszę ją budować w historii. Ale historią, pozbawioną kształtującej ją wartości, włada skuteczność; następstwem czystej filozofii historii jest więc materializm historyczny, determinizm, gwałt, negacja wszelkiej wolności, dla której celem nie jest skuteczność, świat milczenia. Odrzucenie gwałtu uzasadnia dziś tylko filozofia wieczności: historyczności absolutnej przeciwstawi historię stworzoną, sytuację historyczną zapyta o jej początki. Uświęca jednak niesprawiedliwość, Bogu oddając troskę o sprawiedliwość. Zarzut, jaki można postawić tej filozofii żądającej wiary, sprowadza się zresztą do paradoksu: albo Bóg jest wszechpotężny i czyni zło, albo czyni dobro i jest nieskuteczny. Wybór między łaską i historią, Bogiem i mieczem pozostaje otwarty.

Jaką postawę wybierze zbuntowany? Nie może odwrócić się od świata i historii, nie zapierając się samej zasady buntu, nie może też odwołać się do życia wiecznego i zgodzić się na ziemskie zło. Jeśli nie jest chrześcijaninem, musi iść dalej, aż do końca. Ale iść do końca to wybrać historię, a wraz z nią zabójstwo, skoro jest niezbędne dla historii; uznać zaś prawomocność zabójstwa, o znowu zaprzecić się własnych początków. Jeśli zbuntowany nie dokona wyboru, wybierze tym samym milczenie i niewolę ludzi; jeśli w przystępie rozpaczy oświadczy, że jego wybór jest i przeciwko Bogu, i przeciwko historii, opowie się za czystą wolnością, to znaczy za niczym. Ponieważ nie znajduje dziś żadnej wyższej racji, która nie prowadziłaby do zła, może albo milczeć, albo zabijać. W obu wypadkach jest to rezygnacja.

Podobnie jest ze sprawiedliwością i wolnością. Te dwa rozszczenia są u początków buntu, a także rewolucji. Historia rewolucji dowodzi jednak, że sprawiedliwość wolność niemal zawsze popadają tu w konflikt, jakby wymagania obu były ze sobą nie do pogodzenia. Wolność absolutna to prawo panowania dla silniejszego: zachowuje więc konflikty sprzyjające niesprawiedliwości; sprawiedliwość absolutna znosi wszelką sprzeczność: zabija więc wolność¹⁵⁹. Rewolucja dokonana w imię sprawiedliwości i wolności zwraca je w końcu przeciw sobie. Tak jest z każdą rewolucją; gdy zniosła już kastę dotąd panującą, przychodzi czas, gdy sama rodzi bunt, który określa jej granice, i zapowiada szanse jej klęski. Zrazu rewolucja chce zadowolić ducha buntu, z którego się zrodziła; potem musi go negocjować, żeby lepiej utwierdzić samą siebie. Pomiędzy buntem a zdobyczami rewolucji istnieje nieusuwalna opozycja.

Ale tylko w planie absolutnym, ponieważ taka opozycja zakłada świat i myśl poza wszelką mediacją. Nie ma możliwości pojednania, gdy z jednej strony jest Bóg oddzielony od historii, a z drugiej historia oczyszczona z wszelkiej transcendencji. Ich przedstawicielami na ziemi są jogin i komisarz¹⁶⁰. Różnica między nimi nie sprowadza się jednak do różnicy między abstrakcyjną częstością i skutecznością, skoro pierwszy

¹⁵⁹ Jean Grenier w *Entretiens sur le bon usage de la liberte* przeprowadza wywód, który można tak streścić: wolność absolutna to przekreślenie każdej wartości; wartość absolutna to przekreślenie każdej wolności. Podobnie Palante: „Jeśli istnieje jedna i uniwersalna prawda, wolność nie ma racji bytu” (przyp. autora).

¹⁶⁰ Aluzja do książki Artura Koestlera *The yogi and the commissar* (przyp. tłum.).

nieskutecznie powstrzymuje się od wszelkiego działania, a drugi równie nieskutecznie niszczy. Ponieważ obaj, tak samo oddaleni od rzeczywistości, odrzucają mediacyjną wartość buntu, ukazują tylko dwa rodzaje niemocy: dobra i zła.

Jeśli bowiem zapoznanie historii oznacza odrzucenie realności, to uznanie historii za całość wystarczającą oznacza odejście od realności. Rewolucja XX wieku sądzi, że uniknie nihilizmu i pozostanie wierna prawdziwemu buntowi, zastępując Boga historią. Ale umacnia tym tylko Boga i zdradza historię.

Historia sama w sobie nie dostarcza żadnej wartości. Trzeba zatem być w zgodzie ze skutecznością bezpośrednią, milczeć albo kłamać. Systematyczny gwałt albo narzucone milczenie, kalkulacja albo kłamstwo stają się nieuniknionymi regułami. Myśl wyłącznie historyczna jest więc nihilistyczna: zgadza się na zło historii i tym samym odrzuca bunt. Na próżno w zamian za to przyrzeka historię doskonale racjonalną, skoro dopiero u jej końca pojawi się racja, sens i wartość. Na razie należy działać, i to działać bez reguły moralnej, która także pojawi się kiedyś. Cynizm postawy politycznej jest logiczny tylko jako funkcja nihilizmu absolutnego z jednej strony, racjonalizmu absolutnego z drugiej¹⁶¹. W konsekwencjach nie ma między nimi różnicy. Ledwie zostaną zaakceptowane, świat staje się pustynią.

Absolut historyczny to zresztą pojęcie niedostępne rozumieniu. Jaspers podkreśla, że człowiek nie może ogarnąć całości, bo sam w niej jest. Historia jako całość może jawić się tylko komuś, kto jest na zewnątrz: skrajnie rzecz biorąc, istnieje jedynie w oczach Pana Boga. Niepodobna więc działać według planów obejmujących całą historię; każde przedsięwzięcie historyczne byłoby wówczas tylko mniej czy bardziej rozsądną awanturą, a zawsze ryzykiem; ryzyko to kiepskie uzasadnienie dla bezwzględności i braku miary.

Gdyby bunt mógł stworzyć filozofię, byłaby to filozofia granicy, niepełnej wiedzy i właśnie ryzyka. Ten, kto wszystkiego nie wie, wszystkiego nie zabije. Zbuntowany, daleki od absolutyzowania historii, nie uważa jej za autorytet i podaje w wątpliwość w imię wyobrażenia, jakie ma o własnej naturze. Nie zgadza się bowiem na swój los, który w znacznej mierze jest historyczny.

Niesprawiedliwość, przemijanie, śmierć przejawiają się w historii. Odrzucając je, odrzuca historię. Nie neguje oczywiście otaczającej go historii, skoro chce w niej znaleźć potwierdzenie dla siebie. Jest wobec historii jak artysta wobec realności: nie zgadza się na nią i w niej istnieje. Ani przez chwilę nie uważa jej za absolut. Jeśli siłą rzeczy przychodzi mu uczestniczyć w zbrodniach historii, nigdy ich nie usprawiedliwia. Nie może uznać zbrodni racjonalnej: jest ona śmiercią buntu. Toteż zbrodnia racjonalna godzi przede wszystkim w zbuntowanych, którzy negują deifikowaną historię.

Mystyfikację rewolucyjną podejmuje i pogłębia dziś mistyfikacja mieszczańska. Mystyfikacja polega na obietnicy absolutnej sprawiedliwości, która przysłania ciągłą niesprawiedliwość, kompromis i nikczemność. Bunt natomiast stawia sobie cele relatywne i może przyrzec tylko relatywną sprawiedliwość. Opowiada się za granicą konieczną dla wspólnoty ludzi; jego świat jest relatywny. Bunt nie mówi, jak Hegel i Marks, że wszystko jest konieczne, ale że wszystko jest możliwe, i że możliwe również zasługuje na ofiarę. Znajdując się pomiędzy Bogiem i historią, joginem i komisarzem, otwiera trudną drogę, gdzie sprzeczności mogą zostać przewyciężone. Rozpatrzmy dla przykładu te dwie antynomie.

Działanie rewolucyjne, wierne buntowi, powinno przystać na względność. Będzie wówczas w zgodzie z kondycją ludzką. Nieprzejednane, jeśli idzie o środki, uzna cele przybliżone, i żeby je móc coraz lepiej określić, da wolność słowu, co wyznaczy jego stosunek do sprawiedliwości i wolności w ogóle. Nie ma sprawiedliwości bez naturalnego czy obywatelskiego prawa. Niechaj prawo wypowie się nie zwlekając, a prędzej czy później pojawi się na świecie sprawiedliwość. Kazać milczeć sprawiedliwości do chwili, kiedy będzie doskonała, to kazać jej zamilknąć na zawsze: nie będzie już o czym mówić, gdy nastąpi wieczna sprawiedliwość. Na razie jednak powierza się sprawiedliwości tym, do których zawsze należy słowo, to znaczy możliwym tego świata. Od wieków ich sprawiedliwość nazywała się łaską. Zabić wolność, żeby zapanowała sprawiedliwość, to przywrócić pojęcie łaski bez udziału Boga i reaktywować ciało mistyczne na najniższym z

¹⁶¹ Jak z tego widać, racjonalizm absolutny nie jest racjonalizmem. Pierwszy od drugiego różni się tak samo jak cynizm od realizmu. Pierwszy sprawia, że drugi przekracza granice, które nadają mu sens i prawomocność. Bardziej brutalny, jest w końcu mniej skuteczny: to gwałt przeciwstawiony sile (przyp. autora).

możliwych poziomów. Nawet gdy braknie sprawiedliwości, wolność broni prawa do protestu i ratuje porozumienie. Sprawiedliwość w milczącym świecie, zniewolona i niema, zabija wspólnotę i w końcu przestaje być sprawiedliwością. Rewolucja XX wieku, której celem jest nieograniczony podbój, rozdzieliła arbitralnie te dwa nierozłączne pojęcia. Wolność absolutna szydzi ze sprawiedliwości; sprawiedliwość absolutna przekreśla wolność. Jeśli nie mają stać się daremne, muszą ograniczać się wzajem. Żaden człowiek nie powie, że jest wolny, jeśli jego los nie jest jednocześnie sprawiedliwy, ani że jest sprawiedliwy, jeśli pozbawiony wolności. Wolność jest niewyobrażalna, bez możliwości powiedzenia, co jest sprawiedliwe, a co nie jest, bez żądania pełni bytu w imię tej jego części, która nie zgadza się umrzeć. Pewien wreszcie rodzaj sprawiedliwości zawiera się w samej wolności, która jest jedyną niezniszczalną wartością w historii. Tylko dla niej ludzie chcieli umierać; i tylko wówczas wierzyli, że nie cali należą do śmierci.

To samo rozumowanie można odnieść do gwałtu. Absolutne odrzucenie gwałtu oznacza bierny wybór niewoli i jej przemocy; gwałt systematyczny burzy wspólnotę i nasze w niej istnienie. Oba pojęcia, jeśli nie mają być jałowe, muszą odnaleźć swoje granice. W historii uważanej za absolut uprawomocniony gwałt niszczy wszelkie porozumienie. Dla zbuntowanego więc może stanowić tylko wyłom; łączy się wówczas z jego osobistą odpowiedzialnością i ryzykiem. Gwałt systematyczny mieści się w porządku totalitarnego ustroju i w pewnym sensie jest wygodny; cokolwiek za nim stoi, Fuhrerprinzip czy Rozum historyczny, nie rządzi światem ludzi, ale rzeczy. Podobnie jak zabójstwo jest przekroczeniem granicy, za które zbuntowany płaci własną śmiercią, tak przekroczeniem granicy jest gwałt, który w skrajnym przypadku przeciwstawia się innemu gwałtowi, podczas powstania na przykład, i niesie wówczas ze sobą ryzyko śmierci. Bunt zawsze jednak odrzuca gwałt w służbie doktryny czy racji stanu. Każdy kryzys historyczny kończy się ustanowieniem nowych instytucji. Jeśli nie mamy wpływu na sam kryzys, możemy mieć wpływ na instytucje, wybierać, walczyć o nie. Bunt autentyczny będzie jednak wspierał te tylko, które ograniczą gwałt, nie te, które go kodyfikują. Dla rewolucji warto umierać tylko wówczas, jeśli znosi ona natychmiast karę śmierci; cierpieć więzienie, jeśli zawczasu odmawia zgody na kary bez przewidywanego terminu. Jeśli rewolucja zmierza w tym kierunku i powtarza, że w tym kierunku zmierza, gwałt może rzeczywiście być tymczasowy. Jeśli jednak z absolutną pewnością wybiera cel absolutny, nie odmówi sobie ofiar z ludzi. Cel uświęca środki? Być może. Ale co uświęci cel? Na to pytanie, które myśl historyczna pozostawia w zawieszeniu, bunt odpowiada: środki.

Co oznacza taka postawa w polityce? I czy jest skuteczna? Należy bez wahania odpowiedzieć, że tylko ona może być skuteczna. Są dwa rodzaje skuteczności: skuteczność tajfunu i niespiesznej siły życia. Absolutyzm historyczny nie jest skuteczny, jest tylko sprawny: zagarnął i zachował władzę. Mając władzę, niszczy wszystko, co twórcze. Natomiast działanie zrodzone z buntu, nieustępliwe, ale znające swoje granice, sprzyja możliwościom twórczym i chce je poszerzyć. Nie jest powiedziane, że nie zwycięży; ale jest oczywiste, że bierze na siebie ryzyko klęski. Rewolucja albo podejmie to ryzyko, albo będzie musiała przyznać, że jest przedsięwzięciem nowych panów, zasługujących na taką samą pogardę jak dawni. Rewolucja, której odejmuje się honor, zdradza swoje początki, które są ze świata honoru. Jej wybór w każdym razie sprowadza się do skuteczności materialnej i nicości z jednej strony, do ryzyka i kreacji z drugiej. Dawni rewolucjoniści szli szybko, niezachwiani w swoim optymizmie.

Dziś rewolucja jest bardziej świadoma, widzi jaśniej; ma za sobą sto pięćdziesiąt lat doświadczeń i może je sobie przemyśleć. Ponadto przestała być cudownym świętem; to wielka kalkulacja, która obejmuje cały świat i wie, choć się do tego nie chce przyznać, że albo zagarnie świat, albo zginie. Jej szanse łączą się wszakże z ryzykiem wojny światowej, która, nawet zwycięska, przyniesie tylko imperium ruin. Wierna nihilizmowi rewolucja w kostnicach odnajdzie ostateczną rację historii. Wówczas pozostanie jej tylko muzyka milczenia w nowym ziemskim piekle. Rewolucyjna myśl Europy może jednak, po raz pierwszy i ostatni, zastanowić się nad swymi zasadami, zapytać siebie, dlaczego w swoim szaleństwie wybrała terror i wojnę i, jeśli zechce być wierna, odnaleźć porzucone racje buntu.

MIARA I BRAK MIARY

Wytłumaczeniem rewolucyjnych zbłąkań jest przede wszystkim ignorancja, zapoznanie granicy, nieodłącznej od natury ludzkiej, a ukazanej przez bunt. Myśl nihilistyczna, lekceważąc tę granicę, wybiera ruch jednostajnie przyspieszony. Odtąd nie zna żadnych zahamowań i przynosi zniszczenie lub podbój. U końca długich rozważań nad buntem i nihilizmem wiemy już, że rewolucja, sprowadzona jedynie do skuteczności historycznej, oznacza zniszczenie i podbój. Jeśli więc chce żyć, musi powrócić do źródeł buntu i jego granicy. Miara rzeczy i miara człowieka istnieje, kiedy dzięki zachowaniu granicy myśl i działanie nie negują samych siebie. W historii, tak samo jak w psychologii, bunt jest niby rozregulowany zegar, który porusza się szaleńczo, szukając właściwego rytmu. Ale oś wciąż jest nienaruszona. Bunt, sugerując naturę wspólną ludziom, odkrywa miarę i granicę tej naturze właściwe.

Każda myśl dzisiaj, nihilistyczna czy pozytywna, czasem nawet o tym nie wiedząc, rodzi miarę rzeczy, którą nauka potwierdza. Teoria kwantów, teoria względności określają świat; jego realność wyznaczają wielkości średnie, a więc nasze¹⁶². Ideologie rządzące dziś światem powstały w czasach absolutnych wielkości naukowych, dzisiejsza wiedza opowiada tylko do wielkości względnych.

„Inteligencja jest tą naszą zdolnością, która nie pozwala myśli iść aż do końca, abyśmy nie zwątpili w realność”, mówi Lazare Bickel. Tylko myśl przybliżona może więc określać realność¹⁶³.

Miara nie dotyczy ślepych sił materialnych, rzecz nie jest więc w technice. Minął zresztą czas kołowrotka i próżno marzyć o cywilizacji rzemieślniczej. Zło maszyny jest tylko w sposobie jej użycia: maszyna nie upokarza kierowcy ciężarówki, który jest z nią dzień i noc, zna ją i lubi; prawdziwy i nieludzki brak miary jest dopiero w podziale pracy. Ale może nadejść dzień, kiedy maszyna, służąca do stu operacji, wyprodukuje jeden przedmiot, dzieło jednego człowieka; ten człowiek na swój sposób odnajdzie świadomość tworzenia, którą miał rzemieślnik, i z anonimowego producenta stanie się twórcą. Nie jest oczywiście pewne, czy przemysł wejdzie na tę drogę; ale dziś już widać jej konieczność. W przeciwnym razie współczesny brak miary zaprowadzi prosto do klęski powszechnej: spokoju zniszczenia.

Prawo miary obejmuje również wszystkie antynomie myśli zbuntowanej. Ani realność nie jest całkowicie racjonalna, ani racjonalność całkowicie realna. Widzieliśmy w przypadku surrealizmu, że pragnienie jedności domaga się nie tylko tego, co racjonalne, ale i tego, co irracjonalne. Nie można powiedzieć, że nic nie ma sensu, skoro tym samym potwierdza się wartość sądu; ani że wszystko ma sens, skoro słowo „wszystko” pozbawione jest dla nas znaczenia. Irracjonalne ogranicza racjonalne, które z kolei irracjonalnemu przydaje miary. Jest więc sens, który mamy odnaleźć w braku sensu. Podobnie nie sposób powiedzieć, że byt istnieje tylko wówczas, gdy istnieje esencja. Skąd wziąć esencję, jeśli nie ma egzystencji i stawania się?

Ale nie sposób powiedzieć też, że byt jest samą egzystencją. To, co nieustannie się staje, nie mogłoby istnieć bez jakiegoś początku. Bytu można doświadczać tylko w stawaniu się, stawanie się jest niczym bez bytu. Świat nie jest czystą fikcją; ale nie jest też samym ruchem. Dialektyka historyczna, na przykład, nic zmierza ku nieznanym wartości; obraca się wokół granicy, która jest pierwszą wartością. Już Heraklit, odkrywca stawania się, wyznaczył granicę wiecznemu płynięciu. Jej symbolem jest Nemezis, bogini miary, zgubna dla tych, co miary poniechali. Myśl, która chciałaby być świadoma współczesnych sprzeczności buntu, u tej bogini powinna szukać natchnienia.

Antynomie moralne także objaśnia ta wartość pośrednicząca. Cnota nie może oddzielać się od realności, nie stając się zasadą złą; nie może również utożsamiać się całkowicie z realnością, nie negując samej siebie. Wartość moralna, ukazana przez bunt, tak samo nie stoi ponad życiem i historią, jak życie i historia nie stoją ponad nią. Ta wartość realizuje się w historii, kiedy człowiek oddaje za nią życie albo jej się poświęca. Cywilizacja jakobińska i mieszczańska zakłada, że wartości są ponad historią; cnota staje się

¹⁶² Por. doskonały artykuł Lazare'a Bickel *La physique confirme la philosophie. „Empedocle”*, nr 7 (przyp. autora).

¹⁶³ Dzisiejsza nauka zdradza samą siebie i przeczy własnym zdobyciom, jeśli jest w służbie terroryzmu państwowego i ducha potęgi. Karą za to upokorzenie jest produkcja środków niosących zniszczenie i zniewolenie. Ale kiedyś nauka znajdzie się może w służbie buntu indywidualnego: nastąpi wówczas decydujący zwrot (przyp. autora).

wówczas odrażającą mistyfikacją. Rewolucja XX wieku orzeka, że wartości są włączone w ruch historii: historyczna racja usprawiedliwia nową mistyfikację. Miara nas jednak poucza, że każdej moralności trzeba realizmu: sama cnota jest zabójcza; i że każdemu realizmowi trzeba cnoty: cynizm jest zabójczy. Dlatego humanitarne gadulstwo nie bardziej jest uprawnione od cynicznej prowokacji. Człowiek wreszcie nie ponosi całkowitej winy, nie on rozpoczął historię; i nie jest całkiem niewinny, skoro ją kontynuuje. Ci, którzy przekraczają granicę i mówią, że są absolutnie niewinni, kończą w furii winy ostatecznej. Bunt, na odwrót, stawia nas na drodze winy wziętej w rachubę. Ucieleśnieniem jego nadziei jedynej, ale niepokonanej, jest w przypadku skrajnym niewinny morderca.

U tej granicy „Jesteśmy” paradoksalnie określa nowy indywidualizm. „Jesteśmy” wobec historii i historia musi liczyć się z tym „Jesteśmy”, które ze swej strony musi istnieć w historii. Trzeba mi innych, którym trzeba mnie i wszystkich pozostałych. Każde działanie kolektywne, każda społeczność zakłada wspólny rygor; bez niego jednostka jest obca, ugina się pod ciężarem wrogiej zbiorowości. Społeczność i rygor tracą kierunek, jeśli przekreślają „Jesteśmy”. W pewnym sensie ja jeden, ja sam wspieram godność wspólną i nie mogę dopuścić, aby została poniżona we mnie i w innych. Ten indywidualizm nie jest przyjemnością, ale walką; czasem, u szczytu współodczuwania, radością niezrównaną.

MYŚL POŁUDNIA

Jeśli chcemy wiedzieć, czy taka postawa znajduje polityczny wyraz we współczesnym świecie, nietrudno, tytułem przykładu, przywołać to, co tradycyjnie nazywa się rewolucyjnym syndykalizmem. Ale może i syndykalizm okazał się nieskuteczny? Odpowiedź jest prosta: w ciągu stulecia ogromnie polepszyło się położenie robotników, szesnastogodzinny dzień pracy zastąpił czterdziestogodzinny tydzień, podczas gdy imperium ideologiczne cofnęło socjalizm i zniszczyło większość syndykalnych zdobyczy. Syndykalizm wychodził od konkretnego, od zawodu, który w porządku ekonomicznym jest tym, czym gmina w porządku politycznym, podstawową komórką w żywym organizmie; rewolucja Cezarów wychodzi od doktryny i nagina do niej rzeczywistość. Syndykalizm, podobnie jak gmina, przekreśla siłą narzucony biurokratyczny i abstrakcyjny centralizm¹⁶⁴: rewolucja XX wieku, przeciwnie, wybiera jakoby ekonomię, ale jest przede wszystkim polityką i ideologią.

Ze swej funkcji nie może unikać terroru i nie zadawać gwałtu rzeczywistości, punktem wyjścia jest dla niej absolut. Bunt natomiast opiera się na tym, co rzeczywiste, i w ciągłej walce zmierza ku prawdzie. Rewolucja dokonuje się w ruchu idącym z góry na dół; bunt w ruchu z dołu do góry. Daleki od romantyzmu, bunt opowiada się za prawdziwym realizmem. Jeśli chce rewolucji, to w imię życia, nie przeciw niemu. Dlatego opiera się przede wszystkim na konkretach, takich jak zawód i gmina, ukazując serce rzeczy i ludzi, im podporządkowując politykę. Bunt wreszcie, jeśli posuwa naprzód historię, żeby ulżyć cierpieniom ludzi, nigdy nie odwołuje się do terroru i zgadza się na najrozmaitsze warunki polityczne¹⁶⁵.

Ale chodzi o coś jeszcze więcej. Rewolucja Cezarów, odnosząc zwycięstwo nad duchem syndykalistycznym i anarchistycznym, utraciła szansę równowagi, bez której nie może się obejść. Ta równowaga ożywia wielką, od Greków idącą, tradycję myśli, którą można by nazwać myślą słoneczną, i polega na zachowaniu harmonii między stawianiem się i naturą. Historia Pierwszej Międzynarodówki, gdzie socjalizm niemiecki walczy bez wytchnienia z anarchistyczną myślą Francuzów, Hiszpanów i Włochów, to historia ścierania się ideologii niemieckiej i ducha śródziemnomorskiego¹⁶⁶. Gmina przeciw państwu, społeczeństwo konkretne przeciw absolutyzowanemu, rozumna wolność przeciw tyranii racjonalnej, altruistyczny indywidualizm przeciw kolonizacji mas: te antynomie wyrażają raz jeszcze konfrontację między miarą i brakiem miary, która ożywia historię Zachodu od czasów antycznych.

Głęboki konflikt naszego wieku nie tyle może istnieć między niemieckimi ideologiami

¹⁶⁴ Tolain, przyszyły komunard: „Istoty ludzkie wyzwalają się tylko w łonie grup naturalnych” (przyp. autora).

¹⁶⁵ Dzisiejsze społeczeństwa skandynawskie, żeby użyć tylko jednego przykładu, dowodzą, jak sztuczne i mordercze są opozycje ściśle polityczne. Najbardziej owocny syndykalizm łączy się w Skandynawii z monarchią konstytucyjną i daje społeczeństwo mniej więcej sprawiedliwe. Natomiast pierwszą troską państwa historycznego i racjonalnego było zniszczenie syndykalizmu i autonomii gminy (przyp. autora).

historii a polityką chrześcijańską, ile między marzeniem Niemców i tradycją śródziemnomorską, między gwałtem wiecznej młodości i męską siłą, nostalgią, którą rozpałiły wiedza i książki, i odwagą zahartowaną przez życie i przez życie oświeconą; słowem, między historią i naturą. Ale ideologia niemiecka jest tu tylko spadkobierczynią: wieńczy dwadzieścia wieków daremnej walki z naturą w imię Boga historycznego wpraw i deifikowanej historii potem. Chrystianizm mógł stać się powszechny, tylko biorąc z myśli greckiej to, co wziąć zdołał. Kiedy rozsypało się dziedzictwo śródziemnomorskie, Kościół wybrał historię ze szkodą dla natury, gotyk kosztem romańszczyzny, i porzucając swoją własną miarę, szukał potęgi doczesnej i dynamizmu historycznego. Natura, jeśli przestaje być przedmiotem kontemplacji, jest tylko materia, którą działanie usiłuje przekształcić. Te tendencje, zamiast idei pośrednictwa, które mogłoby stać się prawdziwą siłą chrystianizmu, zwyciężają w czasach nowożytnych i w końcu wskutek obrotu rzeczy godzą w sam chrystianizm. Ledwie Bóg zostaje wygnany ze świata historycznego, a już rodzi się ideologia niemiecka, która nie ma doskonalić, ale podbijać, co oznacza tyranie.

Absolutyzm historyczny mimo swych triumfów wciąż przecież natrafiał na niepokonane żądania natury ludzkiej, które zawsze znał świat śródziemnomorski i jego inteligencja sprzymierzona ze światłem. Myśl zbuntowana, myśl Komuny czy rewolucyjnego syndykalizmu, nie ustawała w głoszeniu tego żądania, tak w obliczu nihilizmu mieszczańskiego, jak socjalizmu Cezarów. Dzięki trzem wojnom i fizycznemu unicestwieniu elity autorytaryzm zwyciężył tradycję anarchistyczną. Ale to biedne zwycięstwo jest chwilowe, walka nie ustała. Tę walkę południa z północą Europa zna od zawsze. Porzucając ją, degradowała samą siebie i niszczyła własną równowagę: przynosi to dziś piękne owoce. Pozbawieni pośrednictwa, wygnani z piękna naturalnego, znaleźliśmy się w świecie Starego Testamentu, pomiędzy okrutnymi faraonami a bezlitosnym niebem.

We wspólnej biedzie odradza się więc stare żądanie: natura na nowo powstaje w obliczu historii. Oczywiście nie chodzi o to, żeby cokolwiek lekceważyć czy przeciwstawiać sobie cywilizacje, ale o to, by powiedzieć po prostu, że istnieje myśl, bez której świat dzisiejszy nie będzie mógł już dłużej się obywać. Lud rosyjski na pewno mógłby obdarzyć Europę swoją mocą poświęcenia, Ameryka swoją energią budowania; ale młodość świata jest wciąż na tych samych brzegach. W niegodnej Europie, gdzie pozbawiona piękna i przyjaźni umiera najdumniejsza z ras, my, ludzie śródziemnomorscy, żyjemy wciąż tym samym światłem. W europejskiej nocy myśl słoneczna, cywilizacja o podwójnej twarzy, wciąż czeka swojej jutrzeńki; ale oświetla już drogi prawdziwych przewag. Polegają one na wymierzaniu sprawiedliwości przesądom czasu, z których najgłębiej sięgający i najbardziej nieszczęsny chce, aby człowiek, uwolniony od braku miary, został ograniczony do ubogiej mądrości. To prawda, że brak miary może stać się świętością, kiedy Nietzsche płaci zań szaleństwem. Ale czy pijana dusza, popisująca się na scenie naszej kultury, przejawia ów zawrotny brak miary, szaleńcze pragnienie niemożliwego, które na zawsze już pali kogoś, kto choć raz go zaznał? Czy Prometeusz miał kiedykolwiek twarz heloty albo prokuratora? Nie, nasza cywilizacja ginie od wyborów, którymi żyją dusze nikczemne i nienawidzące, od próżności postarzałych podrostków. Jeśli Lucyfer umarł wraz z Bogiem, z jego popiołów narodził się nędzny demon, który nie wie nawet, w co się wdał. W 1950 roku brak miary jest zawsze wygodą, czasem karierą; miara jest nieustającym napięciem. Fanatyczni janseniści dzisiejsi, którzy pracowicie obmyślają apokalipsy, gardzą miarą i jej uśmiechem. Ten uśmiech łączy się wszakże z największym wysiłkiem i umacnia. Ale czemu ci mali Europejczycy o chciwych twarzach, którzy nie mogą się już uśmiechać, każą nam swoje rozpaczliwe konwulsje uważać za przykład wyższości?

Prawdziwe szaleństwo braku miary umiera albo tworzy swoją własną miarę. Żeby mieć alibi, nie każe umierać innym. W skrajnym rozdarciu odnajduje granicę, u której, jeśli trzeba, jak Kaliajew siebie składa w ofierze. Miara nie jest przeciwieństwem buntu; to bunt jest miarą, on ją nakazuje, jej broni i w chaosie historii wciąż stwarza na nowo. Samo pochodzenie tej wartości upewnia nas, że może ona istnieć tylko w rozdarcu; zrodzona z buntu, żyje w buncie. Jest ciągłym konfliktem, wciąż pobudzonym i opanowywanym przez inteligencję. Nie zwycięża tego, co niemożliwe, nie zna triumfu

nad otchłaniają; szuka z nimi równowagi. Wszyscy nosimy w sobie nasze katongi, zbrodnie i moc niszczenia; naszym zadaniem jednak nie jest spuścić je z łańcucha, lecz walczyć z nimi w sobie i w innych. Bunt, odwieczna woła, żeby nie ulec, o której mówił Barres, jest dziś nadal zasadą tej walki. Twórca form, źródło prawdziwego życia, darzy nas sensem w bezkształtnym i wściekłym biegu historii.

POZA NIHILIZMEM

Dla człowieka zatem możliwe jest działanie i myśl na średnim poziomie: jest to jego poziom. Każde przedsięwzięcie ambitniejsze okazuje się sprzeczne. Absolutu nie można osiągnąć poprzez historię, a zwłaszcza go w niej stworzyć. Polityka nie jest religią, a jeśli jest, nazywa się inkwizycją. Społeczeństwo określające absolut? Zadaniem społeczeństwa i polityki jest tylko ład powszechny, wolność i odpoczynek dla wszystkich. Historia nie ma być przedmiotem kultu. To tylko okazja, którą czujny bunt ma uczynić owocną.

„*Niepokonane pragnienie żniw i obojętność wobec historii to dwa krańce mego łuku*”, pisze pięknie Rene Char. Jeśli czas historii nie jest czasem żniw, historia to tylko przelotny i okrutny cień i człowiek nie ma w niej udziału. Kto oddaje się tej historii, oddaje się niczemu i sam jest niczym. Ale kto wybiera czas życia, dom, którego broni, godność żyjących, oddaje siebie ziemi i zbiera żniwo, z którego posieje i żyć będzie znowu. Tylko ci posuwają naprzód historię, którzy potrafią powstać przeciw niej, kiedy trzeba. Taka postawa zakłada ciągle napięcie i niełatwą pogodę ducha, o których mówi ten sam poeta. Ale prawdziwe Życie jest właśnie w rozdarciu; samo jest rozdarciem: duch nad wulkanami, opętanie sprawiedliwością, nieustępliwe szukanie miary. Bunt nie przyniesie nam formuł optymizmu, z którymi w naszym nieszczęściu nie mielibyśmy co robić, ale słowa odwagi i inteligencji, śródziemnomorskich cnót.

Żadna mądrość dzisiejsza nie może dać więcej. Niestrudzony bunt wiecznie ściera się ze złem i z tego starcia musi czerpać nowe siły. Choćby człowiek opanował w sobie wszystko, co może być opanowane, naprawił w świecie wszystko, co może być naprawione, dzieci nadal będą niesprawiedliwie umierać, nawet w doskonałym społeczeństwie; przy największym wysiłku może tylko umniejszyć sumę cierpień świata. niesprawiedliwość i cierpienie, nawet ograniczone, nie przestaną być zgorzeniem. „Dlaczego?” Karamazowa nie ucichnie; sztuka i bunt umrą dopiero z ostatnim człowiekiem.

W obliczu zła i śmierci człowiek całą swoją istotą woła o sprawiedliwość. Chrystianizm historyczny odpowiedział na to wołanie ogłoszeniem królestwa i życia wiecznego, w które trzeba uwierzyć. Cierpienie zużywa nadzieję i wiarę; po czym trwa dalej, bez żadnych już wytłumaczeń. Toteż ludzie pracy, ten tłum, który cierpi i umiera, nie ma boga. Nasze miejsce jest u jego boku, z dala od dawnych i nowych doktorów. Chrystianizm historyczny uleczy od zła i zbrodni poza historią; ale zła i zbrodni doświadczą się w historii. Materializm współczesny ze swej strony wyobraża sobie, że daje odpowiedź na wszystkie pytania; ale służąc historii powiększa zbrodnie, wszelkie usprawiedliwienie pozostawiając przyszłości, co także wymaga wiary. W obu wypadkach trzeba czekać, gdy niewinny wciąż umiera. Od dwudziestu wieków suma zła nie zmniejszyła się na świecie. Nie nastąpiła żadna paruzja, ani boska, ani rewolucyjna. niesprawiedliwość nadal łączy się z cierpieniem, nawet najbardziej zasłużonym w oczach ludzi. I wciąż Prometeusz krzyczy swoim milczeniem w obliczu prześladowających go sił. Ale przeciwko Prometeuszowi zwracali się też ludzie, i ludzie z niego sztydzili. Znajdując się pomiędzy złem człowieka a złem losu, pomiędzy terrorem a arbitralnością, Prometeusz rozporządza tylko mocą buntu, aby uratować od śmierci, co jeszcze może zostać uratowane, nie ulegając bliźnierczej pysze.

Można tedy zrozumieć, że bunt nie potrafi się obejść bez pewnego rodzaju miłości. Ci, co nie znajdują odpoczynku ani w Bogu, ani w historii, chcą żyć dla innych, którym równie jest trudno jak im samym, to znaczą dla upokorzonych. Najczystszy odruch buntu wieńczy wówczas rozzdzierający krzyk Karamazowa: Cóż po zbawieniu jednego, jeśli nie będą zbawieni wszyscy! I tak skazańcy katolicy w więzieniach Hiszpanii odmawiają

przyjęcia komunii, ponieważ księża reżimu w pewnych więzieniach wprowadzili przymus komunii. Oni także, opowiadając się za ukrzyżowaną niewinnością, odrzucają zbawienie, jeśli ceną za nie ma być niesprawiedliwość i ucisk. Ta szalona wielkoduszność jest wielkodusznością buntu, który darzy siłą miłości i odrzuca niesprawiedliwość. Bunt, iw tym jego honor, odrzuca wyrachowanie i wszystko podporządkowuje życiu i żyjącym braciom. Oto jego dar dla tych, którzy przyjdą: prawdziwa wielkoduszność wobec przyszłości polega na oddaniu wszystkiego teraźniejszości.

Bunt dowodzi w ten sposób, że jest istotą życia i że nie można go negować — nie negując życia. W odpowiedzi na jego czyste wołanie powstaje człowiek. Jeśli bunt nie jest miłością i nie jest owocny, jest niczym. Rewolucja nie znająca honoru i wykalkulowana, która woli abstrakcyjnego człowieka od człowieka z ciała, neguje byt i miłość zastępuje urazą. Ledwie bunt, zapominając o swoich wielkodusznych początkach, wybiera urazę, zaprzecza życiu, idzie ku zniszczeniu i formuje zastępy szyderców, przyszłych niewolników, którzy na wszystkich targowiskach Europy gotowi są dziś uznać każdą niewolę. Nie jest już wówczas ani buntem ani rewolucją, ale urazą i tyranią. Kiedy jednak rewolucja w imię potęgi historii staje się mechanizmem zabójczym i nie znającym miary, przyjść musi nowy bunt w imię miary i życia. Doszliśmy do tego punktu. U końca ciemności zjawia się światło, które już odgadujemy: żeby przyszło, wystarczy walczyć. Odrzucając nihilizm, przygotowujemy odrodzenie wśród ruin. Ale niewielu wie o tym.

Bunt nie rozstrzyga wszystkiego; ale przynajmniej stawia opór. Kiedy to czyni, światło południa spływa na historię. Dokoła światła cienie walczą przez chwilę, potem nikną; ślepcy dotykając powiek mówią, że to jest właśnie historia. Cienie nie pozwalają ludziom Europy dojrzeć świetlistego punktu. I ludzie zapominają o teraźniejszości dla przyszłości, o istnieniu dla mglistej potęgi, o nędzy przedmieść dla promiennego Miasta, o sprawiedliwości codziennej dla jałowej ziemi obiecanej. Zwątpili w wolność osoby i śnią o dziwnej wolności gatunku; nie chcą samotnej śmierci i nieśmiertelnością nazywają agonię zbiorową. Nie wierzą w świat i żywego człowieka: Europa przestała kochać życie, oto jej tajemnica. Ślepcy uwierzyli dziecinnie, że wystarczy pokochać daleki dzień, aby usprawiedliwić wieki ucisku; dlatego radość trzeba odłożyć na później. Odrzucenie dwoistości bytu, rozpacz, że jest się tylko człowiekiem, przywiodły ich do szaleńczego braku miary. Odmawiając wartości życiu, wybrali własną doskonałość, deifikowali siebie i wtedy zaczęło się nieszczęście: ci bogowie mają wylupione oczy. Inaczej Kalajew i jego bracia na całym świecie: nie chcą boskości, ponieważ nie chcą bezgranicznej władzy w zadawaniu śmierci. Wybierają, dając nam przykład, jedyną regułę ważną dzisiaj: trzeba nauczyć się żyć i umierać, i wyrzec się boskości, aby móc być człowiekiem.

W południe myśli zbuntowany odrzuca więc boskość, by dzielić wspólny los i wspólną walkę. Wybierzemy Itakę, wierną ziemię, myśl odważną i prostą. Jasne działanie, wielkoduszność świadomego człowieka. Świat w świetle jest naszą pierwszą i ostatnią miłością. Nasi bracia żyją pod tym samym niebem, co my, i żyje sprawiedliwość. Stąd szczególna radość, która pomaga żyć i umierać; nie będziemy jej odkładać na później. Z cierpiącej ziemi wyrasta chwast i gorzkie pożywienie; ale jest i jutrenka. Pomoże nam odmienić duszę czasu i Europę, która nie wyrzeknie się już niczego. Z tą Europą pozostanie Nietzsche, do którego Zachód powracał przez lata, widząc w nim wizerunek najwyższej świadomości i własnego nihilizmu; i prorok nieubłaganej sprawiedliwości, który przez pomyłkę spoczywa wśród niewierzących na cmentarzu Highgate; i deifikowana mumia człowieka czynu w jego szklanej trumnie; wszystko wreszcie, czym inteligencja i energia Europy karmiła pychę epoki. Nic nie zostanie odrzucone, dla wszystkiego będzie miejsce obok tych, którzy ofiarowali siebie w 1905 roku; ale pod warunkiem zrozumienia, że trzeba korygować się nawzajem i że jest granica, której nikt nie może przekroczyć. Wtedy każdy powie drugiemu, że nie jest Bogiem, i tak skończy się romantyzm. W godzinie, gdy każdy z nas musi napiąć łuk, by zaświadczyć o sobie, i w przymierzu z historią i zarazem przeciw niej zdobyć, co należy — skąpe żniwo z pól, krótką miłość tej ziemi — w godzinie, gdy wreszcie rodzi się człowiek, trzeba porzucić naiwne szaleństwa epoki. Łuk wygina się, drewno skrzypi. Napięty do ostatka wypuści prostą strzałę, która wzleci mocnym i wolnym lotem.